

School of Theology at Claremont



1001 1329410

AIICHER

KAMEL UND NADELÖHR

BS
2575
A5



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. A. BLUDAU, MÜNSTER I. W.

I HEFT 5.

KAMEL UND NADELÖHR.

EINE KRITISCH-EXEGETISCHE STUDIE ÜBER
MT 19, 24 UND PARALLELEN.

VON

DR. GEORG AICHER.

MÜNSTER I. W. 1908.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Die „Alttestamentlichen bzw. Neutestamentlichen Abhandlungen“ erscheinen gesondert in zwanglosen Heften, von denen mehrere zu Bänden zusammengefaßt werden, und sind bestimmt, als Sammelplatz für Forschungen auf dem Gebiet der alt- und neutestamentlichen Exegese zu dienen. Die beiden Unterzeichneten werden nebeneinander in voller Selbständigkeit die eingelieferten Arbeiten prüfen. Die einzelnen Verfasser tragen selbst die Verantwortung für ihre Leistungen vor der wissenschaftlichen Welt. Es ist zu hoffen, daß das neue Unternehmen die Veröffentlichung wissenschaftlich brauchbarer Arbeiten erleichtern und den Fachgenossen einen erwünschten Dienst erweisen wird.

Prof. Dr. A. Bludau,
Münster i. W.

Prof. Dr. J. Nikel,
Breslau.

Bisher sind erschienen:

Alttestamentliche Abhandlungen.

Heft 1/2: Dr. Paul Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum. VIII und 296 Seiten 8°. Geh. Mk. 7,60.

Neutestamentliche Abhandlungen.

Heft 1/2: Dr. Meinertz, Jesus und die Heidenmission. Biblisch-theologische Untersuchung. XII und 244 Seiten 8°. Geh. Mk. 6,40.

Heft 3/4: Dr. Alphons Steinmann, Der Leserkreis des Galaterbriefes. Ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte. XX und 252 Seiten 8°. Geh. Mk. 6,80.

Heft 5: Dr. Georg Aicher, Kamel und Nadelöhr. Eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19, 24 und Parallelen. VIII und 64 Seiten 8°. Geh. Mk. 1,80.

BS
2575
A5

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. A. BLUDAU, MÜNSTER I. W.

HEFT 5.

FML
PZ
V497
I, 5

KAMEL UND NADELÖHR.

EINE KRITISCH-EXEGETISCHE STUDIE ÜBER
MT 19, 24 UND PARALLELEN.

VON

DR. GEORG AICHER.

117

MÜNSTER I. W. 1908.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Imprimatur.

Monasterii, die 27. Martii 1908.

No. 2236.

F. de Hartmann,
Vic. Eppi Genlis.

HERRN
JOHANN NEPOMUK HERINGER,

PFARRER IN PALLING,

IN DANKBARKEIT GEWIDMET.

Vorwort.

Es scheint gewagt zu sein, mit einer Rekonstruktion der semitischen Vorlage von Mt 19, 24 und Parallelen hervortreten, nachdem sich Wernle noch unlängst die Äußerung gestattete, die angeblichen Spuren aramäischer Originalsprache im Matthäusevangelium seien bloß geeignet, Heiterkeit zu erregen (Die synoptische Frage, Freiburg, Tübingen und Leipzig 1899, 120. VII. VIII; vgl. auch derselbe, Die Quellen des Lebens Jesu, Halle a. S. 1904, 71). Seit Wellhausen seine Kraft auch in den Dienst des Neuen Testaments gestellt, geht allerdings wieder ein anderer Wind. Jetzt darf angenommen werden, daß die Verfasser der Evangelien nicht bloß unter dem Einfluß des Aramäischen geschrieben, es ist sogar die Meinung erlaubt, daß das Evangelium, welches von Haus aus aramäisch war, zuerst auch aramäisch niedergeschrieben wurde (Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 35). Freilich, von einem hebräischen Original zu sprechen, sollte man sich hüten, da nach Jülicher (Einleitung in das Neue Testament ^{5 u. 6}, Tübingen 1906, 335) das Hebräische den galiläischen Zöllner nur neuere Theologen bevorzugen lassen, die gern durch Retroversion aus dem Griechischen das Urevangelium herstellen möchten, aber des Aramäischen nicht mächtig sind. Jülicher und seine Ratgeber sind uns leider bis jetzt das aramäische Urevangelium schuldig geblieben und haben es nur zu einigen umstrittenen Fragmenten gebracht. Was sie etwa a priori für eine aramäische Quelle vorbringen könnten, wird aufgewogen durch die Gegengründe derer, die einem hebräischen Evangelium das Wort reden, und wirkliche Beweise für eine aramäische Quellschrift der Synoptiker zu führen, ist, wie Dalman (Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, 50) mit Recht bemerkt, „deshalb so schwierig, weil oft schon im biblischen Hebräisch, noch öfter aber im Idiom der Mischna dieselben Redensarten und Satzbildungen möglich sind, wie im Aramäischen“, so daß schließlich durch Heranziehung dieser Idiome

der Sinn einer Stelle oder auch die Fassung im Griechischen deutlich wird, nicht aber die Ursprachefrage.

Letztere wird außerdem am wirksamsten gefördert durch Untersuchung jener Stellen des Evangeliums, die, wie sie vorliegen, keinen befriedigenden Sinn geben und ein besonderes enges Anschließen an das Original erkennen oder vermuten lassen.

Ob diese Voraussetzung hier zutrifft und die hebräische Rekonstruktion ausschließlich imstande ist, die Genesis der auffallenden Übersetzung zu erklären und zugleich den Sinn des viel erörterten Verses zu eruieren, hat die Kritik zu entscheiden. Der Verfasser gibt sich der Hoffnung hin, selbst solchen, die derartiger Arbeit skeptisch gegenüberstehen, nicht bloß durch Zusammenstellung der teilweise entlegenen und disparaten Literatur, sondern auch durch Darbietung mehrerer neuer Beobachtungen einen Dienst erwiesen zu haben.

München, Januar 1908.

Der Verfasser.

Inhalt.

Vorwort	V
§ 1. Einleitung	1
§ 2. Die Umdeutungen von „Kamel“	6
§ 3. Der Ersatz für „Nadelöhr“	16
§ 4. „Kamel“ und „Nadelöhr“ im eigentlichen Sinne	22
§ 5. Rekonstruktion des ursprünglichen Textes	45
Register	61

§ 1.

Einleitung.

Die Einweihung des neuen Hauses der großen Carnegie-Stiftungen in Pittsburg im April 1907 hat die Aufmerksamkeit weiter Kreise wieder auf das Herrenwort Mt 19, 24 hingelenkt. Wie die meisten von denen, die im Laufe der Zeiten gegen den Reichtum angekämpft haben, sich mit Vorliebe auf die Lehre Jesu berufen, so hat auch der „amerikanische Stahlkönig“ und Milliardär Andrew Carnegie seine Verurteilung des gehäuften Besitzes als Forderung Jesu zu erweisen gesucht. Während aber die modernen sozialistischen Schwarmgeister insgeheim so gut wie der Kapitalist dem Mammon huldigen, hat Carnegie seinem „Evangelium des Reichtums“ die Tat folgen lassen, indem er anfangs, noch bei Lebzeiten sein erworbenes Vermögen zur Gründung und Unterstützungen gemeinnütziger Anstalten zu verwenden ¹⁾.

Wenn man seine schon vor mehreren Jahren erschienenen Ausführungen ²⁾ liest, in welchen er solche Verwendung als Pflicht

¹⁾ Er hat bis jetzt 26 Millionen Dollar seinen Stiftungen in Pittsburg zugewendet. Außerdem besteht noch das Carnegie-Institut in Washington mit einem Stiftungskapital von 40 Millionen Mark. Viele Volksbibliotheken (in Newyork allein 100) verdanken Carnegie ihre Existenz. Auch der Friedensbewegung hat er größere Summen zur Verfügung gestellt.

²⁾ Zuerst veröffentlicht in The North American Review CXLVIII (1889) 653—664: Wealth, CXLIX (1889) 682—698: The best fields for philanthropy und in The Nine-teenth Century XXIX (1891) 367—385: The advantages of poverty. Von den zwei Aufsätzen der North American Review, die von der Pall Mall Gazette unter dem Titel: The gospel of wealth abgedruckt wurden, wurde 1894 in Leipzig bei P. Hobling eine deutsche Übersetzung herausgegeben: Die Pflichten des Reichtums. Eine deutsche Übertragung der von Frederick Warne & Co. 1903 in London gesammelten Aufsätze Carnegies erfolgte durch Dr. P. L. Heubner unter dem Titel: Das Evangelium des Reichtums und andere Zeit- und Streitfragen von A. Carnegie. Mit einem Bildnis, einer Selbstbiographie und einer persönlichen Widmung des Verfassers für die deutsche Ausgabe, Leipzig 1905.

des Reichen dartut, ist es, als vernähme man eines Propheten Stimme, eine jener seltenen Stimmen, die eine neue Stufe der inneren Entwicklung der menschlichen Gesellschaft auf dem alten Grunde ankündigen ¹⁾).

Er scheut sich nicht, mit Bezug auf Mt 19, 24 zu erklären: Es gab eine Zeit, wo die Worte von dem ins Himmelreichkommen des reichen Mannes als ein harter Spruch betrachtet wurden. Heutzutage, wo alle Fragen bis auf den Grund sondiert werden und die Glaubenssätze die liberalste Auslegung erfahren, ist der erschreckende Vers nach dem Hintergrunde verbannt worden, um dort als eines der Dinge, die nicht ganz verstanden werden können, aber unterdessen, man bemerke wohl, nicht buchstäblich verstanden werden sollen, eine künftige milde Verbesserung zu erwarten. Ist es aber so sehr unwahrscheinlich, daß unser Denken auf einer künftigen Stufe die Lehre in ihrer ganzen ursprünglichen Reinheit und Kraft wieder herstellt, in vollkommener Übereinstimmung mit gesunden Ideen über die Frage des Überflusses und Mangels, der Reichen und Armen und die allerwärts sichtbaren und beklagten Gegensätze? Es ist augenscheinlich, daß „Verbesserer“ zu Christi Zeiten gegen die Reichen waren. Es ist um nichts weniger augenscheinlich, daß wir heute dicht daran sind, auf diesen Standpunkt zurückzukommen, und es würde für den die soziologische Entwicklung Studierenden nichts Überraschendes haben, wenn die Gesellschaft den Text bald anerkennen würde, der so viel Beängstigung verursacht hat: Es wird ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr gehen, als daß ein Reicher in das Himmelreich komme. Selbst wenn das Nadelöhr die kleine Öffnung jenes Toreingangs wäre, bezeichnen die Worte für den Reichen eine ernstliche Schwierigkeit. Es wird für den Theologen nur ein Schritt sein von der Lehre, daß, wer reich stirbt, entehrt stirbt, zu derjenigen, welche dem Manne hiernach Strafe und Entbehrung auferlegt. Das „Evangelium des Reichtums“ ist nur der Widerhall der Worte Christi. Es fordert den Millionär auf, all seine Habe zu verkaufen und sie in der höchsten und besten Form den Armen zu geben durch die Verwaltung seines Besitzes zum Wohle seiner Mitmenschen, ehe er berufen wird, sich im Schoße der Mutter Erde zur Ruhe niederzulegen.

¹⁾ Siehe A. Harnack, Andrew Carnegie, in: Internationale Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik I (1907) 71—78 (Beigabe zur »Münchener Allgemeinen Zeitung«).

Carnegies Grundsätze, soweit sie sich auf die Verwendung des angesammelten Reichtums beziehen, haben bei der gebildeten Welt fast ungeteilten Beifall gefunden. Nicht so seine Anschauungen über den Erwerb des Reichtums. Er ist nämlich der Meinung, daß die Anhäufung von Reichtum im Trieb der Welt gelegen sei, dem man sich nicht entziehen kann, und er will von einer buchstäblichen Auslegung jener Stellen des Evangeliums, die sich gegen das Schätze-Sammeln und das Sorgen für morgen richten, nichts wissen. Carnegie behauptet, daß Ausleger alles beweisen und Theologen alles wegerklären können. Auf diese Weise brauche man nur ein paar einzelne Stellen buchstäblich auszulegen, um eine Berechtigung für die Vernichtung der Zivilisation zu finden. Vier von Christus ausgesprochene Worte: Sorge nicht für morgen, würden, so ausgelegt und streng befolgt, mit einem Schlage alles niederreißen, was den Menschen vom Tiere unterscheidet.

So verkehrt es nun auch wäre, im vorhinein einzelne Ansprüche Jesu über den Reichtum, die unter bestimmten Voraussetzungen gesprochen sein können, zu verallgemeinern, ebenso aussichtslos erscheint es, die Stellung Jesu zum Reichtum im Zusammenhang irgend eines praktischen oder wissenschaftlichen Systems erörtern zu wollen. Es liegt die Gefahr nahe, Stellen, die eine mehrfache Deutung zulassen, im eigenen Interesse auszubeuten und widerstrebende Ansprüche auszuschalten oder zu vergewaltigen. Die Frage: Was haben Jesu Gedanken für uns moderne Menschen bei den veränderten Bedingungen unseres Zeitalters zu bedeuten, kann wissenschaftlich erst gelöst werden, wenn die andere beantwortet ist: Was hat Jesus wirklich gewollt.

Um die Stellung des Herrn zum Reichtum zu bestimmen, ist es notwendig, sich in den Geist, der die gesamte Lebensführung Christi durchdringt, hineinzusetzen¹⁾.

Von diesem Geiste haben wir nur Kenntnis durch die biblischen Quellen, und ein gesundes Urteil ist demnach abhängig von der genauen Erfassung und Auslegung der einzelnen Tat-

¹⁾ Siehe Kabisch, Die erste Seligpreisung in Theolog. Stud. u. Krit. LXIX (1896) 214; Ch. Rogge, Der irdische Besitz im Neuen Testament, Göttingen 1897, 19; G. Traub, Jesus ein Proletarier? in der Christlichen Welt XIII (1899) 1180; F. G. Peabody, Jesus Christus und die soziale Frage, Gießen 1903, 164.

sachen¹⁾ und Aussprüche der evangelischen Geschichte. Ohne „Buchstabenklauberei“ geht es trotz F. Naumann²⁾ nicht ab.

Diesem Unternehmen stellen sich aber gerade beim Problem des Reichtums große Schwierigkeiten entgegen.

Während die einen dem Verfasser des dritten Evangeliums, dem „Sozialisten unter den Evangelisten“, der sich mit Vorliebe mit dem Gegensatz zwischen Arm und Reich beschäftigt, ein unüberwindliches Mißtrauen entgegenbringen und sein Sondergut für eine Verzerrung der ursprünglichen Auffassung Jesu durch eine spätere, jüdelnde Quelle des Lukas³⁾ ausgehen oder ihn selbst einer Steigerung⁴⁾, Verallgemeinerung⁵⁾ und tendenziösen Fälschung⁶⁾ der Herrenworte zeihen, erfreut sich auf der andern Seite⁷⁾ das Matthäusevangelium keiner besseren Wertschätzung.

Als einer der sichersten Bestandteile der evangelischen Überlieferung muß der Abschnitt über jenen Reichen gelten, welchen wir den „reichen Jüngling“⁸⁾ zu nennen gewohnt sind, denn er

¹⁾ Aus Jesu bloßem Verkehr mit Reichen folgert Kabisch (a. a. O.), daß er dem Reichtum nicht ablehnend gegenüberstand — und aus seinem Umgang mit Sündern?!

²⁾ Was heißt Christlich-Sozial? I², Leipzig 1896, 9.

³⁾ Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara II, Zürich 1871, 399; I (1867) 74. Von einer leisen Umgestaltung der Herrenworte durch die Lukasquelle redet auch Rogge a. a. O. 17. Lukas oder seiner Quelle wird die Vergrößerung zugeschrieben von A. Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes, Freiburg und Leipzig 1895, 77 (Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart I) und die Umwandlung von H. Weinl, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen 1904, 153 f.

⁴⁾ H. Holtzmann, Das Christentum als Evangelium der Armen, in: Protestantische Kirchenzeitung f. d. evangelische Deutschland XLI (1894) 1057; A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament⁵ u. ⁶, Tübingen 1906, 295.

⁵⁾ B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament³, Berlin 1897, 528.

⁶⁾ W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, Göttingen 1892, 47.

⁷⁾ L. Paul, Welcher Reiche wird selig werden? in: Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XLIV (1901) 507; O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren I², Berlin 1902, 424. 560; E. Grimm, Die Ethik Jesu, Hamburg 1903, 199; E. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments², Sachsa i. H. 1905, 107.

⁸⁾ *Νεαρίστος* nur bei Mt 19, 20. 22, während Mt 19, 16 und Mk 10, 17 den Reichen mit *εἰς* einführen, und Lk 18, 18 ihn mit *τὸς ἄρχοντος* bezeichnet. Da die Kennzeichnung des Reichen bei Matthäus als *νεαρίστος* zusammenfällt mit der Auslassung des bei Mk 10, 20 und Lk 18, 21 stehenden *ἐκ νεότητός*

findet sich in wesentlicher Übereinstimmung bei allen drei Synoptikern. Allein ein wichtiges Wort in diesem Passus: Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich (Mt 19, 24, Mk 10, 25, Lk 18, 25) hat von jeher Anfeindungen erfahren, nicht bloß aus sachlichen sondern auch aus formellen Gründen.

Die neuesten Evangelienkommentare sind zwar einig darüber, daß der zitierte Ausspruch Jesu im eigentlichen Sinne vom Durchgang eines Kamels durch ein Nadelöhr zu nehmen sei, aber es werden immer wieder einzelne Stimmen laut, die gegen diese Auffassung protestieren.

Es dürfte darum nicht überflüssig sein, Mt 19, 24 und Parallelen einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen¹⁾.

Während bisher die Bemühungen vieler sich darauf richteten, entweder aus dem Kamel ein Ankertau oder aus dem Nadelöhr eine enge Pforte und ähnliches zu konstruieren, sei im folgenden der Versuch gemacht, der Stelle durch Annahme einer Verschreibung im hebräischen Urtext oder einer Verlesung durch den griechischen Übersetzer gerecht zu werden. Was in beiden letzteren Beziehungen alles möglich war, ersieht man z. B. aus zahlreichen Differenzen zwischen dem hebräischen und dem griechischen Sirach. Die Schwierigkeiten, die sich sowohl bei den erwähnten Umdeutungen wie auch bei der gewöhnlichen Auffassung des Herrenspruches ergeben, berechtigen, wie ich glaube zeigen zu können, zu diesem Vorschlage.

Endlich lassen sich aus der Erzählung über den reichen Jüngling Anhaltspunkte zur Bestimmung des prinzipiellen Standpunktes Jesu gegenüber dem Reichtum gewinnen.

(*μὴν*), vermutet W. Wagner (In welchem Sinne hat Jesus das Prädikat *ἀγαθός* von sich abgewiesen? in: Zeitschr. f. die neuest. Wissensch. VIII [1907] 143 Anm. 1), bei Matthäus liege eine falsche Lesung des aramäischen Urtextes vor, den er aus Unkenntnis des Aramäischen hebräisch rekonstruiert: *וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַעְרִי שְׁמִרְתִּי כָל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה*. Wurden diese Worte richtig gelesen, so ergab sich Mk 10, 20 (Lk 18, 21) als Übersetzung. Wenn aber jemand das *מַעְרִי* in *הַנֶּעַר* verlas und es, statt als Adverb zu *שְׁמִרְתִּי*, als Subjekt zu *וַיֹּאמֶר* zog, so mußte sich Mt 19, 20 ergeben.

¹⁾ Mir ist nur eine Spezialabhandlung über diesen Vers bekannt geworden: J. Ph. Pfeiffer et J. Sommerin *dissertatio de proverbio: facilius est camelum etc. ad Mt 19, 24*, in: *Thesaurus theologico-philologicus sive sylloge dissertationum elegantiorum ad selectiora et illustriora Novi Testamenti loca*, Amstelaedami 1702, 157—163.

§ 2.

Die Umdeutungen von „Kamel“.

1. *Káμηλος* soll „Ankertau“ bedeuten, und diejenigen, welche diese Interpretation vertreten, gehen in zwei Gruppen auseinander, indem sie teils dem Worte *κάμηλος* selbst diesen Sinn unterschieben, teils *κάομηλος*, *κάμιλος* oder *κάβιλος* lesen wollen.

Zu den ersteren zählt ein angebliches Origenesscholion, das J. J. Wettstein ¹⁾ in folgendem Zusammenhange mitteilt: *κάμηλον δὲ ὧδε οὐ τὸ ζῶον λέγει, ἀλλὰ τὸ παχὺν σχοινίον, ᾧ δεσμοῦσι τὰς ἀγκύρας οἱ ναῦται. ὠριγένους. κάμηλον οἱ μὲν τὸ σχοινίον τῆς μηχανῆς, οἱ δὲ τὸ ζῶον, τὸ πρῶτον δὲ τοῦ δευτέρου βεβαίωτερον κατ' αἰσθησιν* ²⁾, ferner ein Fragment aus dem Matthäuskommentar des Cyrill von Alexandrien: *κάμηλον ἐνταῦθά φησιν, οὐ τὸ ζῶον τὸ ἀχθοφόρον, ἀλλὰ τὸ παχὺν σχοινίον, ἐν ᾧ δεσμεύουσι τὰς ἀγκύρας οἱ ναῦται* ³⁾, eine Stelle aus seinem Lukaskommentar: *κάμηλον, οὐ τὸ ζῶον, ἀλλὰ τὸ ἐν τοῖς πλοίοις παχὺν σχοινίον* ⁴⁾ und aus dem 16. Buch seiner Apologie gegen Julian, das Nestle ⁵⁾ syrisch und lateinisch veröffentlicht hat: *Accipit ergo demonstrationem: foramen acus et camelus: non animal, ut opinatur Ju-*

¹⁾ *Novum Testamentum Graecum I* (Amstelaedami 1751) 451.

²⁾ K. Tischendorf (*Novum Testamentum Graece I* ⁸, Leipzig 1869, 119), P. Sehanz (Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg 1879, 416) und E. Klostermann (Markus, Handbuch z. N. T. II 1, Tübingen 1907, 86) betrachten den ersten Teil als Origenesscholion, Ch. F. Matthäi (*Evangelium sec. Matthaëum Graece et Latine*, Rigae 1788, 300), Th. Zahn (Das Evangelium des Matthäus, Kommentar z. N. T. I, Leipzig 1903, 593 A. 70) und E. Nestle (*Zeitschr. f. die neuest. Wissensch.* VII [1906] 183) den zweiten, der sich auch in anderen Handschriften als Origenesscholion findet (s. Matthäi a. a. O.). Nestle ist geneigt, Zahn darin zuzustimmen, daß dieses Scholion sich fälschlich mit dem Namen des großen Alexandriners geschmückt hat, weist aber die Ansicht Zahns, als ob es sich hier um ein byzantinisches Fündlein handle, ab.

³⁾ Migne, P. Gr. LXXII 429.

⁴⁾ M., P. Gr. LXXII 857.

⁵⁾ In C. J. Neumann, *Scriptorum graecorum qui christianam impugnaverunt religionem quae supersunt*, fasc. III. *Juliani libros continens*, Lipsiae 1880, 56. 75. Nestle läßt die Schrift Cyrills schon 392 verfaßt sein (s. *Zeitschr. f. d. neuest. Wissensch.* VII 183), während O. Bardenhewer sie erst um 433 ansetzt und die Kommentare zum N. T. nach 428 geschrieben sein läßt. (*Patrologie* ², Freiburg 1901, 318. 321).

lianus¹⁾ impius et omnino insipiens et idiota, sed potius rudens crassus qui in omni navi. Ita enim mos est nominandi iis, qui docti sunt res nautarum.

Nestle hat außerdem auf die Scholien des Gregorius bar Hebraei († 1286) zu Matthäus²⁾ und eine im Thesaurus Syriacus aus dem Lexikon bar Bahluls³⁾ zitierte Stelle aufmerksam gemacht, in denen ebenfalls Cyrill als Urheber dieser Deutung genannt ist, und die Ansicht ausgesprochen, die Notiz bei Barhebraeus stamme direkt oder indirekt aus der 10860 Scholien umfassenden Catene des edessenischen Mönches Severus († 861), der sie aus Cyrills Buch gegen Julian anführe⁴⁾. Indes hat schon vor Barhebraeus Dionysius bar Salibi († 1171) in seinem Vier-evangelienkommentar die Auslegung Cyrills erwähnt⁵⁾.

Endlich kennen diese Erklärung noch ein Photiusscholion (s. unten S. 10), Theophylakt⁶⁾ (2. Hälfte des 11. Jahrh.) und Euthymius Zigabenus⁷⁾ (1. Hälfte des 12. Jahrh.).

¹⁾ Von Julian ist außerdem noch ein Brief (ep. 43) vorhanden, worin er unter Hohn auf Mt 19, 24 den reichen Arianern in Edessa, die sich gegen die Valentinianer Gewalttätigkeiten erlaubt hatten, ihr Kirchenvermögen wegzunehmen befiehlt, damit sie leichter in den Himmel kommen könnten: *Ὁὐκοῦν ἐπειδὴ αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ θαυμασιωτάτου νόμου προσέρχεται [πένεσθαι?], ἢ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν εὐδοώτερον πορευθῶσι, πρὸς τοῦτο συναγωνιζόμενοι τοῖς ἀνθρώποις αὐτῶν τὰ χορήματα τῆς Ἐδεσσηνῶν ἐκκλησίας ἅπαντα ἐκείλευσamen ἀναληφθῆναι δοθησόμενα τοῖς στρατιώταις, καὶ τὰ κτήματα τοῖς ἡμετέροις προστεθῆναι πριβάτοις, ἵνα πενόμενοι σωφρονῶσι καὶ μὴ στερηθῶσιν ἧς ἔτι ἐλπίζουσιν οὐρανίου βασιλείας* (F. C. Hertlein, Juliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia II, Lipsiae 1876, 547).

²⁾ J. Spanuth, Gregorii Abulfarag bar Ebhraya in evangelium Matthaei scholia, Gottingae 1879, 43.

³⁾ In der Ausgabe R. Duvals (Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahluli I., Parisiis 1901) col. 500.

⁴⁾ Theol. Literaturzeitung V (1880) 206.

⁵⁾ Siehe A. Baumstark, Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten, in: Oriens christianus II (1902) 379.

⁶⁾ Enarratio in Ev. Matth.: *τινὲς δὲ κάμηλον, οὐ τὸ ζῶον φασιν, ἀλλὰ τὸ παχὺ σχοινίον, ᾧ χρῶνται οἱ ναῦται πρὸς τὸ θέπτειν τὰς ἀγκύρας* (M, P. Gr. CXXIII 356), Enarratio in Ev. Marci: *κάμηλον δὲ νόει, ἢ αὐτὸ τὸ ζῶον, ἢ σχοινίον τινα παχείαν, ἣ τὰ μέγιστα τῶν πλοίων χρῶνται* (M, P. Gr. CXXIII 601), Enarratio in Ev. Lucae: *ἀδύνατον γὰρ πάντως κάμηλον διὰ τρυπήματος βελονίου χωρῆσαι, εἴτε τὸ ζῶον αὐτὸ νοήσεις κάμηλον, εἴτε σχοινίον τινα ναυτικὴν παχείαν* (M, P. Gr. CXXIII 1013).

⁷⁾ Comment. in Matth.: *τινὲς δὲ κάμηλόν φασι σχοινίον παχύτερον πλοίου* (M, P. Gr. CXXIX 525).

Auch in das Abendland ist diese Interpretation durchgesickert.

J. Denk hat auf zwei Stellen eines von C. P. Caspari¹⁾ veröffentlichten pelagianischen Traktates *de divitiis* hingewiesen. Die eine (XVIII 2) lautet: *Sed non de camelo dictum est, inquires, cui per foramen acus transire penitus impossibile est, sed de camelo*²⁾, *id est de nautico quodam fune . . . Quasi possibilis sit, tam magnum funem acum transire, quam camelum, id est animal illud notissimum, penetrare*³⁾. Weiter unten heißt es: *Quid tibi cum navibus, quarum tam vasta sunt instrumenta, quam fortia? Inter lanificia magis inquisitionis huius adhibenda est sollertia, si vel illic filum aliquod, quod camelus dicatur, invenias*⁴⁾. Caspari⁵⁾ hält für den Verfasser den Briten Agricola (um 429), Sohn des pelagianischen Bischofs Severianus. Nach G. Morin⁶⁾ ist er in dem britischen Bischof Fastidius (410—450) zu suchen.

Auch die Glossae „AA“ (cod. Cassin. 401 saec. X, codd. Vatic. 3320 saec. IX et 1471 saec. IX) kennen *camelum fune maiore*⁷⁾.

Das lateinische Vokabularium des Papias⁸⁾ (um 1053) führt gleichfalls als Bedeutung von *camellus*: *funis nauticus* auf.

Ferner verdient erwähnt zu werden, daß die armenische Übersetzung des Verses *malh* = Tau, Seil⁹⁾ hat, und die alt-slavische Übersetzung der Schrift des Methodius von Olympus „An Sistelius vom Aussatz“ bei Zitation des Verses *κάμηλος* mit „Seil“ wiedergibt¹⁰⁾, während die alt-slavische Evangelienübersetzung selbst *κάμηλος* als Tiernamen auffaßt¹¹⁾.

¹⁾ Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters, Christiania 1890, 55.

²⁾ Die vatikanische Handschr. (saec. IX/X) hat hier *camelus*, sonst überall *camellus*. ³⁾ Zeitschr. f. d. neuest. Wissensch. V (1904) 256.

⁴⁾ Biblische Zeitschr. III (1905) 367. ⁵⁾ A. a. O. 382 ff.

⁶⁾ Revue bénédictine XV (1898) 481 ff.

⁷⁾ G. Loewe, G. Goetz, Corpus glossariorum latinorum V (Lipsiae 1894) 444.

⁸⁾ Inkunabel der k. Hof- u. Staatsbibliothek München c. a. 1625 d (Venedig 1485). Zuerst erschien es 1476 zu Mailand.

⁹⁾ Siehe F. Herklotz in Bibl. Zeitschr. II (1904) 177 und P. de Lagarde, Armenische Studien, Nr. 1404 (Abhandlungen der k. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen XXII [1877] 98).

¹⁰⁾ G. N. Bonwetsch, Methodius von Olympus I (Erlangen u. Leipzig 1891) 327. Siehe auch A. Resch, Außerkanonische Paralleltex-te zu den Evangelien II (Texte u. Unters. X 2), Leipzig 1895, 508. ¹¹⁾ Siehe unten § 4.

Auf diese Tatsachen gestützt hat neuerdings Herklotz die Bedeutung „Tau“ für *κάμηλος* verteidigen zu können geglaubt, wobei er nur unentschieden läßt, ob der Matthäusübersetzer *κάμηλος* bei vorauszusetzendem *מלח* des Originals in der einen oder andern Bedeutung nahm ¹⁾.

Zu seinen Gunsten sprechen außerdem syrische Lexika ²⁾, die als Bedeutung von *מלח* auch „Schiffstau“ aufführen, und *κάμηλος* = starkes Seil braucht ebensowenig ein echt griechischer Ausdruck zu sein wie *κάμηλος* = Kamel.

Allein schon S. Fraenkel ³⁾ und R. Duval ⁴⁾ haben bemerkt, daß *מלח* die Bedeutung „Schiffstau“ nur mit Rücksicht auf Mt 19, 24 und Parallelen erhielt und sonst in diesem Sinne nicht üblich war ⁵⁾.

Man braucht nur die Gleichförmigkeit der Überlieferung zu betrachten, um zur Erkenntnis zu gelangen, daß die alten Ausleger, welche diese Deutung vertreten, literarisch voneinander abhängig sind und nicht aus der lebenden Volkssprache schöpfen.

Wie aber der, welcher zum erstenmal diese Deutung in Umlauf brachte, auf das Schiffstau verfiel, scheint leicht erklärlich, wenn man erwägt, daß der Ausleger an der Zusammenstellung von Kamel und Nadelöhr Anstoß nahm und dafür sich nach einem Gegenstande umsah, der einerseits zur Nadel paßt und andererseits die nach dem Kontext geforderte Unmöglichkeit des Durchgangs aufzeigt, und das ist die „Hyperbel des Fadens“ — das dicke Tau ⁶⁾.

¹⁾ Bibl. Zeitschr. II 177. Früher sind namentlich J. Calvin (Comment. in Harmoniam Evangelicam [Corpus Reformatorum LXXIII, Brunsvigae 1891] 542) und S. Castalio (Criticorum sacrorum t. IV, Francofurti ad Moenum 1696, 581) dafür eingetreten. Auch A. Titius (Jesu Lehre vom Reiche Gottes 73) übersetzt noch „Tau“.

²⁾ Siehe R. Payne Smith, Thesaurus Syriacus I, Oxonii 1879, 736; C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, Berlin 1895, 494^a.

³⁾ Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886, 228.

⁴⁾ Journal asiatique, IX^e série III, Paris 1894, 574.

⁵⁾ Die Vermutung von J. Perles (Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Altertümer, Breslau 1871, 53 A. 1), wonach *מלח* in Moëd q. 6^b und Sanh. 67^b ein von einem Ufer zum andern gezogenes Schiffseil bedeute, bestätigt sich nicht. Siehe unten S. 12.

⁶⁾ Vgl. J. H. Hotz-Osterwald, Der Reichtum und das Himmelreich (Öffentliche Vorträge, gehalten in der Schweiz VII 1), Basel 1883, 6.

Solche Taue (*κάλως*) wurden aus Zweigen und Rohr (*κάλαμος*) gedreht ¹⁾. Vielleicht hat auch die Wortähnlichkeit: *κάμηλος* — *κάλως* (hom. *κάλος*) ²⁾ — *κάλαμος* ³⁾ diese Auffassung beeinflußt.

Nestle hält die Deutung für Konjekture eines nicht semitischen Schreibers ⁴⁾. Es ist aber noch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß eine Verwechselung mit גמל (althebr. גמל ⁵⁾, aram. גמל, vorliegt. Das Wort kommt neben הבל (Strick: Kil. VI 9, Schabb. VIII 2), משיחה (Seil, Schnur: Kel. XXII 9) vor und bedeutet ursprünglich Papyrusstaude ⁶⁾, dann Bast, Binse, Binsenstrick, was genau dem fraglichen *σχονίον* entspricht.

Da manche sahen, daß *κάμηλος* für die Bedeutung „Seil“ nicht zu gewinnen sei, erfanden sie ein ähnliches Wort, dem sie diesen Sinn beileigten.

So heißt es in einem Photiusscholion bei J. A. Cramer ⁷⁾:
Οἱ μὲν κάμηλον, οἱ δὲ κάρομηλον φασίν. ἀμφοτέροι δὲ οὐ τὸ ζῶον ἀλλὰ τὸ σχονίον λέγουσι τὸ τὰς ἀγκύρας δεσμεῦον.

Einige Minuskeln lesen *κάμιλος*, allein diese Bezeichnung für Ankertau ist erst bei Suidas ⁸⁾ und in den Scholien zu Aristophanes, Wespen 1030 ⁹⁾ zu belegen.

¹⁾ Siehe W. Prellwitz, Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache ², Göttingen 1905, 205. 229.

²⁾ Matthäi (a. a. O. 300) teilt ein einem Theodorus (nescio, utrum Heracleensis an Mopsuestenus) zugeschriebenes Scholion mit: *ἡμεῖς κάμηλον τὸ ζῶον μόνον οἶδαμεν· τὴν γὰρ σχοῖνον κάλον καλουμένην οἶδαμεν, ἀλλ' οὐ κάμηλον.*

³⁾ O. Holtzmann (Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums, Geschichte des Volkes Israel v. B. Stade II 2, Berlin 1888, 599) führt denn auch die Deutung *κάμηλος* = Rohr, *κάλαμος* auf, indes ohne einen Vertreter nennen zu können.

⁴⁾ Nach Encyclopaedia Biblica I, London 1899, 635. ⁵⁾ Vgl. das Lexikon.

⁶⁾ Nach Plinius haben die Alten aus den bastähnlichen Häuten der Pflanze unter anderm auch Taue geflochten: *Ex ipso quidem papyro navigia texunt et e libro vela tegetesque, nec non et vestem, etiam stragula ac funes...* Nascitur et in Syria circa quem odoratus ille calamus lacum, neque aliis usus est quam inde funibus rex Antigonus in navalibus rebus, nondum sparto communicato (nat. hist. XIII 11).

⁷⁾ Catena in Evangelia S. Matthaei et S. Marci, Oxonii 1840, 488.

⁸⁾ *Κάμηλος*. τὸ ζῷον. *κάμιλος* δὲ τὸ παχὺ *σχονίον* (G. Bernhardy, Suidae Lexicon II 1, Halis et Brunsvigae 1853, 55).

⁹⁾ *Θερμόπρωκτος γὰρ ἡ κάμηλος καὶ λάγρος*. *κάμιλος* δὲ τὸ παχὺ *σχονίον* διὰ τοῦ τ (Aristophanis comediae ex rec. G. Dindorfii IV 2, Oxonii 1838, 508). Siehe auch das Glossarium Amplonianum secundum (cod. Amplon. 42 saec. IX): *camillum funem nauticum* (Corpus glossariorum latinorum V 274).

Soviel ich sehe, sind für den Gebrauch dieses Wortes von den Neueren nur P. Schegg ¹⁾, Hotz-Osterwald ²⁾ und H. Lewy ³⁾ eingetreten. Fraenkel ⁴⁾ möchte κάμλος gerne als semitisches Lehnwort ausgeben, müht sich aber mit der Ableitung ab: „Man könnte es zur Not zur Wurzel gamala „zusammennehmen, zusammenbinden“ ziehen, diese scheint aber in dem zunächst zu berücksichtigenden Aramäischen nicht vorhanden zu sein“.

Zur Ausscheidung dieses zweifelhaften Wortes haben vornehmlich die unzarten Ausführungen F. Passows ⁵⁾ beigetragen. Nach ihm hat das Wort κάμλος die Bedeutung Ankertau nur den drei Stellen im N. T. zu verdanken, „wo die Beschränktheit einiger alten und neuen Ausleger das Gleichnis: es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe u. s. w. ungeheuer fand, nach einer mäßigeren Unmöglichkeit suchte und ein Tau an die Stelle des Kamels setzte . . . Luther hatte also ohne Zweifel auch diesmal der Evangelisten Ausdruck und Sprache besser verstanden als seine unpoetischen und unwissenden Tadler, denen der Strick zu überlassen ist“. Pape-Sengebusch ⁶⁾ und F. Blafß ⁷⁾ halten es darum nicht für ausgeschlossen, daß das Wort künstlich durch Mißverständnis des Gleichnisses entstand, und E. A. Sophocles in seinem Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods ⁸⁾ erwähnt κάμλος überhaupt nicht mehr.

J. Drusius ⁹⁾ schlug seiner Zeit für κάμλος ein sonst nicht bekanntes κάβιλος vor und wollte dieses Wort in Zusammenhang bringen mit dem hebr. כבלי und dem modernen „Kabel“.

2. Noch mehr isoliert geblieben sind andere Ausleger, die über das Griechische hinweggehend den Doppelsinn des Stammes, der im Syrischen oder Arabischen „Kamel“ bedeutet, oder seine

¹⁾ Evangelium nach Matthäus III, München 1858, 503. ²⁾ A. a. O. 7.

³⁾ Die semitischen Fremdwörter im Griechischen, Berlin 1895, 154.

⁴⁾ A. a. O. 229.

⁵⁾ Handwörterbuch der griechischen Sprache I 2⁵, Leipzig 1847, s. v. κάμλος.

⁶⁾ Griechisch - Deutsches Handwörterbuch I 2³) Braunschweig 1888 s. v. κάμλος.

⁷⁾ Grammatik des Neutestamentl. Griechisch ², Göttingen 1902, 10.

⁸⁾ New-York-Leipzig 1890. Zur Auslegung von Mt 19, 24 finde ich κάμλος wieder verwendet bei M. A. Klausner, Vererbte Übersetzungsfehler, in: Ost und West VII (1907) 120.

⁹⁾ Annotationum in totum Jesu Christi Testamentum sive Praeteritorum libri decem, Franekeræ 1612, 42.

diesen Doppelsinn des Stammes im Arabischen auch auf das Griechische oder Hebräische und Aramäische zu übertragen.

Le Moyne¹⁾ wollte gar das arabische **كَمَل**, das Kamelhaar, zur Deutung heranziehen.

Wenn jedoch darauf hingewiesen wird, daß sich sämtliche bisherige Erklärungsversuche schon deshalb als unwahrscheinlich erweisen, weil die für „Kamel“ vorgeschlagenen leblosen Dinge mit *εἰσελεῖν* in Widerspruch stehen²⁾, so muß erwähnt werden, daß in der tannaitischen Literatur (vgl. Kel. IX 7. 8) **נכנס** gerade so gut auch bei leblosen Dingen gebraucht wird.

3. Mit einem selbstkonstruierten Doppelsinn der Wörter arbeitet auch die mystische und symbolische Auslegung des Verses.

So findet sich bereits bei Origenes in einer alten lateinischen Bearbeitung seines Matthäuskommentars die Gleichung: Kamel = Heide³⁾, Reicher = Jude. Dabei ist nur die Rede davon, daß für die ersteren der Eingang ins Himmelreich leichter sei als für die Juden⁴⁾.

Hilarius von Poitiers⁵⁾, Pseudo-Arnobius⁶⁾, Pseudo-Theophilus⁷⁾ und der Verfasser des *Opus imperfectum in Matthaëum*⁸⁾ haben in der Folge diese Auslegung vorgetragen.

München 1873, 594; F. Delitzsch in: *Saat auf Hoffnung* XI (1874) 213; Payne Smith im *Thesaurus Syriacus*.

¹⁾ In varia sacra notae et observationes, Lugd. Bat. 1685, 878. Er ist wahrscheinlich hierzu durch eine Bemerkung bei J. Drusius (*Adagiorum Ebraicorum decuriae aliquot, Franekerae* 1597, 91) verführt worden. Neuestens ist diese Ansicht wieder aufgetischt worden von Th. J. Plange (*Christus — ein Inder*²⁾? [Stuttgart 1907] 201): Strick aus Kamelshaar. In der tannaitischen Literatur heißt Kamelhaar **צמר נמלים** (Kil. IX 1, Tos. Schabb. IX 3 [Zuckerman 121, 22]).

²⁾ Wettstein a. a. O. 451; A. Baur, *Zur Auslegung von Matth. 19, 23—26* (Mark. 10, 23—29), in: *Zeitschrift f. wissensch. Theol.* XIX (1876) 301; J. N. Sepp, *Das Gleichnis vom Kamel und Nadelöhr*, in: *Zeitschr. des deutsch. Paläst.-Ver.* XIV (1891) 32.

³⁾ Vgl. unten §. 3.

⁴⁾ M, P. Gr. XIII 1313.

⁵⁾ Comment. in Matth. (M, PL. IX 1027).

⁶⁾ Annotationes ad quaedam Evangeliorum loca (M, PL. LIII 576).

⁷⁾ Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* II, Erlangen 1883, 54.

⁸⁾ Homil. 33 (M, P. Gr. LVI 810).

Auch Ambrosius kennt sie, er sagt aber von solchen Ausfluchtsmitteln: *Aufer mihi lenocinia fucumque verborum, quae solent enervare sententias*¹⁾.

Besonders heftig hat jedoch der Verfasser des Traktates de divitiis gegen diese Auffassung polemisiert (XVIII 6 ff.)²⁾.

Hilarius deutet sogar acus als verbi novi praedicatio, per quam corporum vulnera assuuntur, et dissuta vestium retexuntur, et mors ipsa compungitur³⁾. Eine Modifikation dieses Gedankens bringt Ambrosius, der in dem engen Weg die via Christi sieht, cui per proprii corporis passionem mortis penetrans viam velut acus redintegravit scissa quaedam nostrae vestimenta naturae⁴⁾. An ihn schließt sich Augustin an, der unter dem lastentragenden Kamel Christus selbst verstehen konnte, unter der Nadelspitze die Leidensstiche und unter dem Nadelöhr die angustiae passionis. Der Sinn ist also: *Facilius Christum pati pro dilectoribus saeculi, quam dilectores saeculi ad Christum posse converti*⁵⁾.

Gregor der Große entwickelt folgenden Gedanken: Nisi ipse (Redemptor noster) prius infirmitatis nostrae onera suscipiens per passionem suam foramen nobis humilitatis ostenderet, nequaquam se ad humilitatem illius superba nostra rigiditas inclinaret⁶⁾. Der Verfasser des Opus imperfectum in Matthaëum greift wieder auf Hilarius zurück, den er mit seiner Phantasie weit überholt: *Acus autem est verbum Dei, quod est filius Dei ipse: cuius prima pars subtilis est atque acuta. Subtilis secundum causam divinitatis ipsius, acuta autem secundum causam incarnationis eius. Tota recta et nullam habens deflexionem aut scrupulum, per cuius vulnus passionis gentes iam ingressae sunt viam aeternam, qui vulnera consuere solus potest, a quo consuta est immortalitatis tunica, quae olim conscissa erat super Adam. Ipsa est acus, quae spiritui consuit carnem ulterius separare se non potentem. Haec acus iudaicum populum inxit*

¹⁾ Expositio Evang. sec. Luc. VIII 70 (M, PL. XV 1787). Er erwähnt noch eine andere Deutung: *Potest etiam moraliter de omni intelligi peccatore et de arrogante divite*. Als Beispiel gilt der Zöllner und Pharisäer des Evangeliums. Vgl. auch Paulinus von Nola, Epist. 29, 2 (M, PL. LXI 313).

²⁾ Caspari a. a. O. 57 f. ³⁾ A. a. O.

⁴⁾ A. a. O. Vgl. auch Paulinus von Nola a. a. O.

⁵⁾ Quaestionum Evangeliorum lib. 2, 47 (M, PL. XXXV 1360). Vgl. auch Eucherius, Liber formularum spiritalis intelligentiae 5 (M, PL. L 752).

⁶⁾ Moraliū libri XXXV — In c. 42 b. Job 16 (M, PL. LXXVI 770).

simul et gentium, de quo dicit Apostolus: Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum (Eph 2, 14). Haec est acus, quae disruptam amicitiam angelorum et hominum copulavit. Haec est acus, quae configit et pertransit et vulnus non facit¹⁾.

Während mit der mystischen Auslegung vornehmlich die für den Reichen in dem Verse liegende Schärfe des Ausspruches Jesu beseitigt werden sollte, will die symbolische Deutung, die auch noch in neuester Zeit Vertreter gefunden hat, allem Anscheine nach mehr die formellen Schwierigkeiten der Verbindung von Kamel und Nadelöhr umgehen.

In Beidawis Korankommentar wird nämlich Sur. 7, 38²⁾, wie folgt, erläutert: Die Worte „bis ein Kamel durch ein Nadelöhr geht“ bedeuten: bis dasjenige, was sprichwörtliches Symbol für Körpergröße ist, nämlich das Kamel, in dasjenige geht, was sprichwörtliches Symbol für Enge des Durchgangs ist, nämlich das Nadelöhr.

Wetzstein³⁾ schließt sich dieser Erklärung an. Schon früher hat M. A. Titellius⁴⁾ foramen acus pro quovis angustissimo transitu camelum autem pro vasto et onusto quovis corpore ausgehen.

Von neueren Erklärern scheint auch J. Levy⁵⁾ Kamel als Bild des Großen nehmen zu wollen, wobei er sich auf das von גמלן abgeleitete Adj. גמלון = groß, stark stützt.

Für H. E. G. Paulus⁶⁾ war Nadelöhr „das Kleinste, einem Tor Ähnliche“. Ebenso sieht G. Volkmar⁷⁾ darin „das Bild des kleinsten Tores“ und C. Siegfried⁸⁾, P. W. Schmidt⁹⁾ „das Symbol des möglichst Kleinen“.

Damit sind wir bereits bei der Auslegung des „Nadelöhrs“ angelangt.

¹⁾ Homil. 33 (M, P. Gr. LVI 812).

²⁾ Siehe unten § 4.

³⁾ A. a. O. 595.

⁴⁾ Miscellanea Lipsiensia V, Lipsiae 1717, 197.

⁵⁾ A. a. O. s. v. גמלון.

⁶⁾ Kommentar über die drei ersten Evangelien II, Lübeck 1801, 762.

⁷⁾ Die Evangelien oder Markus und die Synopsis der kanonischen und außerkanonischen Evangelien, Leipzig 1870, 490.

⁸⁾ In H. Guthes, Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen u. Leipzig 1903, 458.

⁹⁾ Die Geschichte Jesu II, Tübingen u. Leipzig 1904, 334.

Lediglich als Kuriosum sei noch in Erinnerung gebracht der Einfall Nippolds¹⁾, wonach hier „Kamel“ für „Kamelstrick“, das Ganze pro parte, stehe.

§ 3.

Der Ersatz für „Nadelöhr“.

Man hat versucht, aus dem Nadelöhr einen engen Durchgang zu machen. Ohne sonderlich Neues zu bringen, wurde dieser Weg in letzterer Zeit noch gewählt von Sepp, Baur, Hotz-Osterwald und W. Kirchbach²⁾. Sepp³⁾ versteht unter Nadelöhr ein kleines Pförtchen im Haupttor, Baur⁴⁾ das kleine Tor eines Pferches oder das enge und niedere Nebentor einer (Stadt-)Mauer, welches in eine enge Straße führt, Hotz-Osterwald⁵⁾ ein Neben-(Nacht-)Pförtchen neben dem Haupttor, Kirchbach⁶⁾ das enge Tor Jerusalems, das den Straßennamen „Nadelöhr“ hatte.

Eine sarkastische Widerlegung dieser Ansicht hat schon 1873 der preußische Konsul in Damaskus Wetzstein⁷⁾ gebracht, dessen Ausführungen bis in die Gegenwart in Fachkreisen maßgebend geblieben sind.

Obige Interpretation stützt sich nämlich auf die große Ähnlichkeit des Nebenpförtchens — von erheblicher Entfernung aus gesehen — mit einem Nadelöhr im allgemeinen, sodann auf den Bericht des JerusalemPilgers J. Poloner⁸⁾ aus dem Jahre 1422,

¹⁾ Gleichnisse Jesu 32, nach Baur a. a. O.

²⁾ T. Tobler (Descriptiones terrae sanctae ex sacculo VIII. IX. XII. et XV., Leipzig 1874, 514) ist unentschieden.

³⁾ Zuerst in: Reisebriefe aus der Levante IX (Beilage zur Allgem. Zeitung 1874, 3630), dann gegenüber einer Rezension seines Buches: Die Felsenkuppel, eine Justinianische Sophienkirche, München 1882, durch Gildemeister (Zeitschr. des deutschen Paläst.-Ver. XIII [1890] 24) in der gleichen Zeitschr. XIV (1891) 30—34.

⁴⁾ A. a. O. 303. ⁵⁾ A. a. O. 29 f.

⁶⁾ Das Buch Jesus, Berlin 1898, 30.

⁷⁾ Sitzungsber. der philos.-philolog. und histor. Klasse der k. b. Akad. der Wissensch. zu München, München 1873, 581—596.

⁸⁾ Nachdem er von dem Hause gesprochen, in welchem Petrus gefangen saß, fährt er fort: In eadem platea est portula versus austrum, quae lingua Saracenorum (Tobler: eorum) foramen acus dicitur, de qua Dominus dixit: facilius est camelum ire per foramen acus etc. (Tobler a. a. O. 240).

den Jesuiten Jeremias Drexel¹⁾, auf einen Missionsbericht in J. P. Langes²⁾ theologisch-homiletischem Bibelwerk, Neues Testament I 274, endlich auf den englischen Minister und Schriftsteller Lord Nugent³⁾ († 1851), die Reisenden E. Desor⁴⁾ († 1882) und Lady Duff Gordon⁵⁾. Sie hätten sich außerdem noch auf Erasmus⁶⁾, Cajetan⁷⁾, C. Jansenius⁸⁾, A. Canini⁹⁾ und vielleicht noch andere berufen können, die alle Kenntnis von einem so benannten Tore in Jerusalem haben und, Cajetan ausgenommen, diese Tradition verwerfen.

Wetzstein stellt nun folgende Alternative: Das mit „Nadelöhr“ übersetzte Wort ist in der Urschrift entweder der Eigenname irgend eines Pförtchens oder ein Appellativ mit der doppelten Bedeutung „Nadelöhr“ und „Pforte“ gewesen. Die erste Fassung ist unhaltbar der Erwägung gegenüber, daß vor Poloner vierzehnhundert Jahre lang nichts von einer solchen Örtlichkeit

¹⁾ *Gazophylacium Christi, Monachii 1637*, 10: *Aiunt Hierosolymis portam fuisse parvulam et angustam, quae foramen acus diceretur. Hanc transire nequit camelus nisi posita sarcina et submisso poplite.*

²⁾ „Das Nadelöhr ist im Morgenlande ein Nebenpförtchen für Fußgänger neben dem Haupttor, durch welches die Kamele schreiten“. In der von mir benützten 3. Aufl. (Bielefeld u. Leipzig 1868) S. 278. In der 5. Aufl., revidiert und ergänzt von O. Zöckler (1902), ist diese Auffassung S. 301 fallen gelassen.

³⁾ Als er mit einem Freunde nach der Stadt Hebron kam, und ein Kamelzug eben im Begriffe stand, das große Tor zu passieren, faßte der Begleiter Lord Nugent am Arm und sagte: Laß uns durch das „Nadelöhr“ gehen. Vergl. *Protest. Kirchenzeit. f. das evang. Deutschland I* (1854) 280.

⁴⁾ Er erzählt in *Aus Sahara u. Atlas*, Wiesbaden 1865, 28, daß in den südägyptischen Oasen die kleinen Pförtchen neben den großen Toren in den Mauern „Nadelöhr“ heißen.

⁵⁾ *Letters from Egypt*, London 1865, 133: Gestern habe ich ein Kamel durch ein Nadelöhr schlüpfen sehen. So nennt man nämlich die niedrigen Tore eines Pfortes. Das Tier muß dabei auf den Knien rutschen und den Kopf beugen, um hindurch zu kommen (Nach O. Peschel, *Völkerkunde*, Leipzig 1874, 316 Anm. 1). Vgl. auch L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, Paris 1841, 36.

⁶⁾ *Criticorum sacrorum t. IV*, 580.

⁷⁾ *Evangelia cum commen. Caietani, Venetiis 1530*, 45^a. 77^b.

⁸⁾ *Commentariorum in suam Concordiam ac totam Historiam Evangelicam III*, Lovanii 1571, 263.

⁹⁾ *De locis s. scripturae hebraicis Angeli Caninii commentarius*, Antverpiae 1600, 50; derselbe, *Disquisitiones in locos aliquot Novi Testamenti obscuriores*, Francofurti 1602, 72.

verlautet. Ebenso hinfällig ist die andere Ansicht, denn weder für das Hebräische noch für das Aramäische läßt sich aus der uns übrig gebliebenen Literatur beider Sprachen ein für „Nadelöhr“ und „Pforte“ gemeinsamer Ausdruck nachweisen ¹⁾).

Im Zusammenhalt mit dem Missionsbericht, der nicht von einem bestimmten Tore, sondern allgemein davon spricht, daß im Morgenlande ein Nebenpförtchen für Fußgänger „Nadelöhr“ heißt, behauptet Wetzstein weiter: Poloner und der Missionsbericht sagen ebenso übereinstimmend wie unabhängig voneinander aus, daß die arabische Sprache für Nadelöhr und eine gewisse Kategorie kleiner Pforten ein und dieselbe Bezeichnung habe. Diese Törchen in der Mitte des Torflügels werden heutigentags in Syrien und Palästina, desgleichen in Ägypten schon seit den ersten Jahrhunderten des Islam *chôcha* genannt, ein Wort, das niemals zur Bezeichnung des Nadelöhrs gebraucht wurde. Die unter den Einwohnern Jerusalems seit Jahrhunderten traditionell gewordene Annahme oder Angabe scheint auf einen Volkswitz oder die dem Araber so geläufige sprichwörtliche Redeweise zurückzugehen.

So gern man nun auch, wenn es sich um die sprachliche Seite handelt, E. Schürer ²⁾ recht geben mag: „Jedenfalls hat das Zeugnis eines Mannes (Wetzstein), der 15 Jahre in regem Verkehr mit den Eingebornen gelebt hat, mehr Gewicht als das aller Pilger und englischer Ladys insgesamt“, so wenig zuverlässig sind die übrigen Aufschlüsse Wetzsteins.

Es ist vor allem unrichtig, daß in der Zeit vor Poloner nichts von einer solchen Pforte verlautet, „daß wir weder durch Origenes, Eusebius, Hieronymus und andere mit der Topographie Jerusalems ganz vertraute Exegeten noch aus der Zeit der Kreuzzüge, wo die Stadt lange genug die Residenz eines christlichen Königs war, etwas davon erfahren“. Denn bereits Nikolaus von Lyra ³⁾ († 1340) sagt in seiner Postilla zu Mt 19, 24: *Dicentibus, quod quaedam porta erat in Hierusalem, quae vocabatur porta acus, per quam non poterant cameli transire nisi prius de-*

¹⁾ Baur a. a. O. 303 meint allerdings, das Wort נקב gestatte durchaus die Bedeutung kleines Tor. Indes נקב für sich allein heißt auch nicht Nadelöhr.

²⁾ Theol. Literaturzeit. I (1876) 360. Siehe auch A. Socin in der Nachschrift zu Sepps Artikel (Zeitschr. d. deutschen Paläst.-Ver. XIV [1891] 34).

³⁾ Inkunabel der k. Hof- und Staatsbibliothek München c. a. 634 (Mantua 1477).

posito onere. Sic nec dives intrare regnum coelorum nisi deposita sarcina terrenorum. Lyra kennt also eine Tradition über ein „Nadelöhr“ benanntes Tor in Jerusalem. Er selbst lehnt sie ab: Sed quia de hoc scriptura non habet auctoritatem, ideo eadem facilitate contemnitur, qua probatur. Non enim invenitur scriptum in aliqua scriptura authentica, quod in Hierusalem fuerit aliqua porta sic nominata.

Ebenso sind darüber unterrichtet Thomas von Aquin¹⁾ († 1274), Albertus Magnus²⁾ († 1280) und Anselm von Laon³⁾ († 1117).

Ja die Kenntnis von einem solchen Tore in Jerusalem findet sich schon bei Paschasius Radbertus⁴⁾ († um 856), der sie sicher dem vorkarolingischen Evangelienkommentar, der bei

¹⁾ In quadam glossa invenitur, cuius auctor ignoratur, quod Hierosolymis erat porta, quae vocabatur foramen acus, per quam non poterant camelī onerati transire: ita non potest dives intrare in regnum coelorum nisi exoneret se ex affectu divitiarum (S. Thome de Aquino Expositiones in Mattheum: Esaiam: Hieremiam et Trens, Venetiis 1527, 70 c). Der einschlägige Passus in der Catena aurea (Romae 1570, 69) stimmt fast wörtlich mit Anselm von Laon überein.

²⁾ In muro Jerusalem propter bella finitima magnae portae conclusae fuerunt et parvulae portulae apertae, quae foramen acus vocabantur propter aretitudinem, per quas animalia non nisi depositis oneribus intrabant (B. Alberti Magni opp. ed. P. Jammy IX: In Evang. D. Matthaei, Lugdunis 1651, 331). Sunt tamen et alii, qui exponunt, quod acus sit nominata quaedam porta Jerusalem areta valde et angusta, per quam camelī onerati transire non poterant nisi gibbo deposito, h. e. sarcina, quae posita fuit super gibbum, et tunc transibant (In Evang. D. Marci 122). Sunt autem, qui istud exponunt aliter. Dicunt enim, quod quaedam porta est Jerusalem stricta et areta, quae vocatur foramen acus, ad quam cum sarcinis camelī venientes transire non possunt nisi deposita sarcina. Et dicunt, quod de hac porta Dominus loquitur. Sed hoc non est verum, sed potius intelligendum sicut dictum est (In Evang. D. Lucae X 250).

³⁾ Enarrationes in Matth.: Aliter dicitur, quia Jerosolymis quaedam porta erat, quae Foramen acus dicebatur, per quam camelus non nisi deposito onere et flexis genibus transire non (sic!) poterat, per quam (sic!) significantur (sic!), divites non posse intrare viam aretam, quae ducit ad vitam, nisi divitiis saltem non amando depositis et sordibus peccatorum renuntiatis et cordibus per humilitatem contritis (M, PL. CLXII 1415).

⁴⁾ In seinem Matthäuskommentar (lib. 9) heißt es: Pro cuius rei difficultate nonnulli foramen acus dixerunt posterulam fuisse in Hierusalem, quae ita vocabatur, de qua Dominus dixerit, per quam camelī onerati in Hierusalem intrare non possent (M, PL. CXX 665).

Migne unter den Werken des Hieronymus steht, entnommen hat: *Foramen acus posterula Jerusalem dicitur*¹⁾.

Die Tradition spricht also von einem Tore in Jerusalem, das „Nadelöhr“ hieß. Nur Albertus Magnus im Matthäuskommentar berichtet, daß die kleinen Pfortchen in der Stadtmauer so benannt wurden, was wahrscheinlich aus eigenen Heften stammt, weil er später die Tradition anders angibt. Ein bestimmtes, einzelnes Pfortchen meint ohne Zweifel auch Poloner²⁾.

Auf Grund dieser Überlieferung soll jedoch nicht behauptet werden, daß es in Jerusalem wirklich ein „Nadelöhr“ benanntes Tor gegeben habe. Denn so viel ich sehe, läßt sich die Tradition über den zuletzt angeführten kompilatorischen und glossematischen Evangelienkommentar hinaus nicht mehr verfolgen³⁾.

Die Genesis dieser merkwürdigen Deutung scheint aber noch viel weiter oben zu liegen.

Anlaß hiezu mag Eusebius gegeben haben, der in seinem Jesajakommentar es sich nicht entgehen läßt, Mt 19, 24 mit Is 60, 6. 7 zu verbinden⁴⁾: *Αντίτεσθαι δὲ οἷμαι διὰ τούτων τοὺς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ἐπόρους καὶ πλοῦτον περιζόμενους· οὕτω γοῦν καὶ ὁ Σωτὴρ τὸν πλούσιον καμῆλον παραβάλλον ἔλεγεν· „Ἐγκοπώτερόν ἐστι κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν“ . . . Αὐτὸ καὶ ἐξίσταται Ἱερουσαλὴμ διὰ τοῦ χαρᾶς πληροῦσθαι· καμήλοις δὲ παραβεβλημένας ψυχὰς θεωμένη*

¹⁾ *Expositio quatuor Evangeliorum*, Matthaeus (M, PL. XXX 555). Da schon Martianay Walafrid Strabo für den Verfasser hielt, steht der Kommentar auch unter Walafrids Werken (M, PL. CXIV 861—916). A. E. Schön- bach (Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters [Sitzungsber. d. k. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Klasse, CXLVI 4, Wien 1903, 141]) macht nun auf die Angabe in Scherrers Katalog der St. Galler Handschriften aufmerksam, wonach cod. 124 (S. 7—118) und 125 (S. 3—134), welche diese *Expositio* enthalten, ins 8. Jahrh. fallen. Ist dies richtig, so kann der Kommentar nicht Strabo angehören. Schönbach hält ihn für eine Privatarbeit, vor den karolingischen Kommentaren entstanden, aber allerdings mit diesen gelegentlich sich berührend. Seine Ausführungen sind Morin (*Revue d'histoire ecclésiastique* VI [1905] 329 f.) und G. Wohlenberg (*Neue kirchliche Zeitschrift* XVIII [1907] 429) unbekannt geblieben. ²⁾ Vgl. Schürer a. a. O.

³⁾ Die beiden Chulda-Tore = Tunnel-Tore des Tempelberges, an die man schließlich noch denken könnte, stimmen weder dem Namen noch der Zahl und dem Standorte nach mit unserem fraglichen Tore überein.

⁴⁾ Schon früher hat Origenes sowie Clemens von Alexandrien bei Nadelöhr an Mt 7, 14: *στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδός* gedacht.

μεταβαλοῦσας καὶ ὥσπερ διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος διὰ τῆς στενῆς καὶ τεθλιμμένης ὁδοῦ εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν εἰσιούσας¹⁾). Ihm ist Hieronymus in seinem Matthäuskommentar gefolgt: Si legamus Isaiam, quomodo cameli Madian et Ephra veniant Jerusalem cum donis atque muneribus: et qui prius curvi erant et vitiorum pravitate distorti ingrediantur portas Jerusalem, videbimus, quomodo et isti cameli, quibus divites comparantur, cum deposuerint gravem sarcinam peccatorum et totius corporis pravitatem, intrare possint per angustam portam et arctam viam, quae ducit ad vitam²⁾).

Aus dieser Hieronymusstelle läßt bereits Jansenius³⁾ „das Nadelöhr von Jerusalem“ entstanden sein. Wenn die Tradition nur von einer Türe redet, so hängt dies wahrscheinlich mit dem Singular des evangelischen Textes „foramen acus“ zusammen. Nachdem aber einmal im Abendlande eine derartige Überlieferung bestand, wird man auch in Jerusalem ein solches Tor gefunden haben, um die Neugierde der Pilger befriedigen zu können.

Über die mystische und symbolische Auffassung von „Nadelöhr“ wurde bereits oben gehandelt. Erwähnt sei noch die Ansicht des Erasmus von Rotterdam⁴⁾, wonach man foramen acus zweifach verstehen könne: sive pro foramine, quod habet acus, sive pro foramine acu facto.

¹⁾ M, P. Gr. XXIV 492.

²⁾ M, PL. XXVI 138. Vgl. auch den Jesajakommentar zu Is 60, 6. 7 (M, PL. XXIV 591). Ähnlich hat später Rupert von Deutz († 1135) Mt 19, 24 in Verbindung gebracht mit dem östlichen Tore des Hauses Jahves, dessen Breite 10 Ellen beträgt (Ez 40, 11): Etenim latitudo decem cubitorum decem legis praecepta sunt. Et cum unum eorum sit: Non concupisces, quomodo per hanc portam intrare posset, qui latitudine eius tanto vastior est, quanto plures circum se aggravavit cupiditas? (In Ezech. lib. 2, 9 [M, PL. CLXVII 1470]).

³⁾ A. a. O. 263.

⁴⁾ Critic. sacr. t. IV 580. Vgl. die Stelle in der Porta Mosis von Maimonides (ed. E. Pocockii, Oxonii 1655, 89): לבן של ראשונים כפתחו של אולם: ושל אחרונים אפילו כמחט סדקית אינו, die aus Er. 53^a stammt (siehe unten § 5).

§ 4.

„Kamel“ und „Nadelöhr“ im eigentlichen Sinne.

Es ist beachtenswert, daß fast die ganze christliche Exegese bis herein in die Gegenwart, soweit sie „Kamel“ und „Nadelöhr“ im üblichen Sinne der Deutung zu Grunde legte, in eine gewisse Verlegenheit geriet, wenn sie an die Erklärung von Mt 19, 24 heranging. Gar manche versuchten, jene scharfen Worte aus den Evangelien herauszuwaschen¹⁾, und wer sich auch mit ihnen auseinanderzusetzen wollte, hat nicht immer einem unbestechlichen Richter, sondern bisweilen einem Anwalt bestimmter Zustände geglichen²⁾.

Es darf hier wohl schon das Markus- und Lukasevangelium namhaft gemacht werden, welche beide das Gebot Mt 19, 19: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν auslassen, weil sie den Jüngling nicht bloß für reich, sondern auch für einen Geizhals halten, von dem nichts weggeht, und so dem Ausspruche Jesu über die Reichen seine Härte nehmen³⁾.

Den gleichen Zweck verfolgt eine Glosse zu Mk 10, 24, die mit Recht von Tischendorf, Westcott-Hort, Swete und Nestle nach **ΣΒΔ** k Memph^codd gestrichen wurde⁴⁾, wenn sie

¹⁾ Naumann, Jesus als Volksmann, Göttingen 1896, 4 (Göttinger Arbeiter-Bibliothek I 1).

²⁾ E. v. Schrenck, Jesus und seine Predigt, Göttingen 1902, 136.

³⁾ Vgl. unten das Hebräerevangelium, ferner die Clementinen 12, 32: εἰς δὲ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν ἀποδεδοκῶς πενίαν οὐ πεφόβηται, ἀλλὰ τὰ ἑαυτοῦ μερίζων τοῖς οὐκ ἔχουσιν πένης γίνεται (P. de Lagarde, Clementina, Leipzig 1865, 132). Siehe auch Clemens von Alexandrien (Stromata 3, 6): ὅταν εἴπῃ· „εἰ θέλεις τέλειος γενέσθαι, πωλήσας τὰ ὑπάρχοντα δὸς πτωχοῖς“, ἐλέγχει τὸν κενώμενον ἐπὶ τῷ „πᾶσας τὰς ἐντολὰς ἐκ νεότητος τηροῦναι“· οὐ γὰρ πεπληρώκει τὸ „ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτὸν“. τότε δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου συντελειούμενος ἐδιδάσκετο δι' ἀγάπην μεταδιδόναι (O. Stählin, Clemens Alexandrinus II, Leipzig 1906, 221 [die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 15]). Origenes (Comment. in Matth. 15) vermag nicht einzusehen, wie der, welcher auch seine Liebespflicht erfüllt habe, nicht vollkommen sei. Er vermutet darum in den fraglichen Worten bei Mt einen Zusatz (M, P. Gr. XIII 1289 ff.).

⁴⁾ Von neueren Exegeten sind nur dafür eingetreten: A. Klostermann, Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerte für die evangelische Geschichte, Göttingen 1867, 213; Schegg, Evangelium nach Markus II, München 1870, 56; C. F. Keil, Kommentar über die Evangelien des Markus

auch in *ACDNXΓΗΣΦ*, bei einigen Altlateinern, im Diatessaron, in Syr^{sin} *cur pesch hel* Ulf Arm Memphedd Vulg vertreten ist: *τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν τοὺς πεποιθότας ἐπὶ [τοῖς] χερήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν*. Mag die Interpolation auch zunächst dem Verlangen to bring the verse into closer connexion with the context by limiting its generality ¹⁾ entsprungen sein, auf die Formulierung hat jedenfalls der apologetische Gedanke eingewirkt, daß die Reichen nur durch falsches Vertrauen und nicht schon durch ihren Besitz vom Himmelreich ausgeschlossen seien ²⁾. B. Weiß ³⁾ bestreitet die offenbar darin zu Tage tretende Milderung, während Clemens von Alexandrien ⁴⁾, Titus von Bostra ⁵⁾, Ephräm der Syrer ⁶⁾ diesen Wink wohl verstanden haben.

Das Hebräerevangelium hat ebenfalls den Schwerpunkt auf das moralische Gebiet verlegt ⁷⁾: Quomodo dicis: legem feci

und Lukas, Leipzig 1879, 109: Er meint, der Ausfall der Worte in *ABJ* sei durch Abirrigung des Auges beim Abschreiben von *ΕΣΤΙΝ* auf *χρημα-ΣΙΝ* entstanden; Resch, Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt, Leipzig 1898, 148; Paul a. a. O. 513; A. Hilgenfeld, ebendort; Zöckler in der 5. Aufl. von J. P. Langes Kommentar zu Matth. (1902) 301; A. Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas, Berlin 1905, 125 (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II 2). Im Zweifel ist J. Knabenbauer, Evangelium sec. S. Marcum, Parisiis 1894, 271.

¹⁾ So Westcott-Hort, The New Testament, Appendix, London 1896, 26; H. B. Swete, The gospel acc. to St. Mark, London 1898, 215, auch B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas ⁹⁾ (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I 2), Göttingen 1901, 165 Anm.

²⁾ Zum Ausdruck vgl. Job 31, 24, Ps 48, 7, Spr 11, 28, 1 Tim 6, 17, Henoch 94, 8.

³⁾ A. a. O. ⁴⁾ Siehe unten S. 25.

⁵⁾ J. Sickenberger, Titus von Bostra, Leipzig 1901, 229 (Texte u. Untersuchungen XXI N. F. VI).

⁶⁾ Evangelii concordantis expositio ed. Aucher-Mösinger, Venetiis 1876, 170.

⁷⁾ Vgl. F. Godet, Kommentar zu dem Evangelium des Lukas, deutsch bearbeitet von E. R. und K. Wunderlich ²⁾, Hannover 1890, 471; Resch, Agrapha, Außerkanonische Evangelienfragmente ²⁾, Leipzig 1906, 216 ff. (Texte u. Untersuchungen N. F. XV, 3/4); J. Belser, Einleitung in das Neue Testament ²⁾, Freiburg 1905, 794 f. Anders R. Handmann, Das Hebräerevangelium, Leipzig 1888, 92 (Texte u. Untersuchungen V); J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind, Leipzig 1896, 148 (Texte u. Untersuchungen XIV) und O. Holtzmann,

et prophetas, quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos ¹⁾).

Aus dem „Hirten des Hermas“ ²⁾ erfahren wir, daß sich die Reichen den Dienern Gottes nur ungern angliedern ³⁾, *γοβούμενοι, μή τι αἰτισθῶσιν ἐπ' αὐτῶν*. Der Verfasser will ihnen aber den Zugang zum Himmelreich durchaus nicht versperren — er war selbst reich (Vis. III 6, 7) — und darum schweigt er von Kamel und Nadelöhr und erfindet ein neues Gleichnis, das nur eine Schwierigkeit zum Ausdruck bringt: *ὥσπερ γὰρ ἐν τριβόλοις γυμνοῖς ποσὶ περιπατεῖν δύσκολόν ἐστιν, οὕτω καὶ τοῖς τοιοῦτοις δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* (Sim. IX 20, 2). Er verlangt nicht Verzicht auf den Reichtum, sondern nur Beschneidung desselben (*ὥσπερ γὰρ ὁ λίθος ὁ στρογγύλος, ἐὰν μὴ περικοπῇ καὶ ἀποβάλλῃ ἐξ αὐτοῦ τι, οὐ δύναται τετραγώνος γενέσθαι, οὕτω καὶ οἱ πλουτοῦντες ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, ἐὰν μὴ περικοπῇ αὐτῶν ὁ πλοῦτος, οὐ δύναται τῷ κυρίῳ εὐχρηστοὶ γενέσθαι* (Vis. III 6, 6) ⁴⁾).

Vielfach maßgebend für die Zukunft wurden die Ausführungen des Clemens von Alexandrien in seiner Schrift: *Quis dives salvetur* ⁵⁾. Er verrät darin, daß einige Reiche angesichts des Herrenspruches an ihrem Heile verzweifelten und nunmehr den Himmel auf Erden suchten (c. 2). Darum unternimmt es Clemens, die anstößigen Stellen, die sie wegen geistiger Unmündigkeit ungeprüft und fehlerhaft angehört haben (*ἀβασανίστως καὶ δημαρτημένως ἐπὶ νηπιότητος ἀκροωμένους*, c. 4), ihnen auszulegen. Das „Verkaufe, was du hast“ ist nicht vom Preisgeben des Besitztums zu verstehen, sondern als innere Loslösung des Herzens

Leben Jesu, Tübingen u. Leipzig 1901, 296. Wenn die literarische Abhängigkeit des Stückes vom Matthäusevangelium nicht so zweifellos wäre, würde auch J. Weiß geneigt sein, hierin etwas Echtes zu finden (in: *Die Schriften des Neuen Testaments I*, Göttingen 1906, 377).

¹⁾ Orig. Comment. in Matth. 14 (M, P. Gr. XIII 1293).

²⁾ F. X. Funk, *Opera patrum apostolicorum I*, Tubingae 1878, 538. 364.

³⁾ Er gebraucht das Wortspiel: *δυσκόλως κολλῶνται*.

⁴⁾ Vgl. Titius, *Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum*, Tübingen 1900, 109 f. (Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart IV).

⁵⁾ M. Barnard, *Clement of Alexandria, Quis dives salvetur*, Cambridge 1897 (Texts and Studies V 2).

von Sünden und Gelüsten. Reichsein heißt hier reichsein an Leidenschaften. Denn der Reichtum ist nicht an sich, sondern durch seinen Gebrauch gut oder schlecht ¹⁾. Christus hat, weit entfernt den Reichtum zu verwerfen, vielmehr dem rechten Gebrauche desselben ewiges Leben verheißen.

Nun wäre allerdings interessant zu erfahren, wie sich Clemens mit Mk 10, 24f. abfindet. Allein wir wissen nur, daß er τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χοήμασιν gelesen (c. 4), die wörtliche Auffassung als linkisch (σκαϊῶς), plump (ἀγροίκως) und fleischlich (σαρκίνως) bezeichnet (c. 18), auf eine allegorische Deutung verwiesen, aber diese nicht aufgeführt hat. Er sagt nämlich: σημαίνετω μὲν οὖν τι καὶ ὑψηλότερον ἢ κάμηλος διὰ στενῆς ὁδοῦ καὶ τεθλιμμένης φθάνουσα τὸν πλούσιον, ὅπερ ἐν τῇ περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξηγήσει μυστήριον τοῦ σωτήρος ὑπάρχει μαθεῖν (c. 26).

In einer Zeit, wo die reiche und vornehme Welt einen Hauptbestandteil der ehemals vorherrschend armen Kirche zu bilden begann, mußte der Wortsinn unseres Spruches, so wie er verstanden wurde, als äußerst peinlich empfunden werden. Clemens hat die Aufgabe, die Jenseitigkeitsethik mit einer reich entwickelten Kultur auszugleichen, damit gelöst, daß er unbedenklich die Ansichten der Stoiker über den Reichtum in das Evangelium hineintrug ²⁾.

Origenes ist ihm insofern gefolgt, als er in Mt 19, 24 nicht eine Unmöglichkeit, sondern nur eine Schwierigkeit für den Reichen findet, der sich eben nur schwer der Leidenschaften erwehre. Unter πλούσιος könne auch der an Sünden Reiche verstanden werden. Der Reiche werde mit dem Kamele verglichen wegen der Unreinheit (Lv 11, 4) und der Krümmungen dieses Tieres ³⁾.

Auch nach Eusebius werden die Reichen mit Kamelen verglichen und können erst nach ihrer Umwandlung durch den engen Weg in das Himmelreich eingehen ⁴⁾.

¹⁾ Vgl. auch Stromata 3, 6: καλῶς οὖν πλουτεῖν οὐ κεκόλυκεν, ἀλλὰ γὰρ τὸ ἀδίκως καὶ ἀπλήστως πλουτεῖν (Stählin a. a. O. 221).

²⁾ Paul a. a. O. 531 f.; E. Schwartz, Zu Clemens *Τὴς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, in: Hermes XXXVIII (1903) 90 f.

³⁾ Comment. in Matth. 15 (M, P. Gr. XIII 1309). Vgl. auch Contra Cels. 6, 16 (M, P. Gr. XI 1313).

⁴⁾ Comment. in Isaiam. Siehe oben S. 20. Vgl. auch Eucherius, Lib. formul. spirit. intellig. 5 (M, PL. L 752).

Während aber die Kamele des Eusebius zum Loskauf ihrer Seele Gepäck mit sich führen, sieht Hieronymus in dieser Bürde den Sündenpack, der zuvor abgelegt werden muß ¹⁾).

Nach Epiphanius kommen die Reichen wegen ihrer *γλαυργία* nicht in das Himmelreich ²⁾).

Bei Ambrosius ist der reiche Jüngling der unbarmherzige Prahler ³⁾. Für Augustin bedeutet „reich sein“ auf irdische Güter aus sein und mit ihnen prunken ⁴⁾, während bei Gregor d. Gr. *dives* eine Bezeichnung für „hoch oben“ ist ⁵⁾.

Chrysostomus beschränkt sich darauf zu versichern, daß der Ausspruch des Herrn nicht den Reichtum, sondern die von ihm Eingenommenen treffe (*οὐ τὰ χρήματα διαβάλλον ἀλλὰ τοὺς κατεχομένους ὑπ' αὐτῶν*) ⁶⁾).

Selbst der gestrenge Salvianus wagt es nicht, das Herrenwort auf die reichen Gläubigen schlechthin anzuwenden: *Nemo enim dubitat, omnibus ferme malis et infidelibus divitias mundiales causam mortis magis esse quam vitae secundum illud, quod Deus dicit: Quam difficile hi, qui pecunias habent, introibunt in regna coelorum. Et iterum: Facilius est, inquit, camelum etc.* ⁷⁾).

Wenn wir diese Auslegungen überschauen, so ist ihnen allen die Tendenz gemeinsam, daß nicht Reichtum an sich, sondern unordentliches Hängen an demselben oder sündhafter Gebrauch desselben vom Himmelreich ausschließen solle. Dies ist auch der Grund, warum *πλούσιος* Begriffswandlungen durchzumachen hatte.

Eine theologische Unterscheidung, die uns aus den Erörterungen über das Los der ungetauft verstorbenen Kinder bekannt ist, spielt auch hier eine Rolle: Zu den Lehren, die der pelagianische Verfasser des Traktates *de divitiis* bekämpft,

¹⁾ Comment. in Evang. Matth. 3 (Siehe oben S. 21); Comment. in Isaiam proph. 17 (M, PL. XXIV 591); Epist. (120, 1) ad Hedibiam (M, PL. XXII 984).

²⁾ Adv. haer. 66, 69 (M, P. Gr. XLII 140).

³⁾ Expositio Evang. sec. Luc. 8, 70 (M, PL. XV 1786). In einer bei Migne (PL. XVII 681) dem Ambrosius zugeschriebenen Predigt (39.) wird die *avaritia, cupiditas u. magnitudo peccatorum* des Reichen betont.

⁴⁾ Quaestionum Evangeliorum lib. 2, 47 (M, PL. XXXV 1360).

⁵⁾ *Moralium libri XXXV*, in c. 42 b. Job 16 (M, PL. LXXVI 770).

⁶⁾ In Matth. hom. 63 al. 64 (M, P. Gr. LVIII 605).

⁷⁾ Adv. avaritiam 1, 4 (M, PL. LIII 179).

zählt auch die Ansicht: die Reichen können zwar nicht in das Himmelreich, aber zur Vita aeterna gelangen (XVIII 5) ¹⁾.

Ephräm der Syrer kennt dafür zwei verschiedene Türen: Ut porta datur in statu virginitatis degentium, ita et datur porta in mundo degentium, et in mundo degentes per suam portam in regnum possunt intrare, sed per portam virginum difficile est eis intrare ²⁾.

In den Acta Petri et Andreae wird das Unmögliche zur Wirklichkeit, indem Petrus vor einem Reichen namens Onesiphoros (vgl. 2 Tim 1, 16) wiederholt das Experiment mit dem Nadelöhr macht. Zuerst erklärt Onesiphoros nur dann glauben zu wollen, wenn Petrus ihm das ganz Unmögliche zeigen wolle, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe. Ein bekehrter Kaufmann bringt eine Nadel mit einem besonders großen Öhre. Petrus verlangt aber eine mit kleinem Öhre, und alsbald ist auch ein Kamel zur Stelle. Petrus steckt die Nadel in die Erde und befiehlt dem Kamele im Namen Christi, hindurchzugehen. *Τότε ἡ τρύπη τῆς ῥαφίδος ἠνοίχθη ὡς πύλη, καὶ διῆλθεν δι' αὐτῆς ὁ κάμηλος· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐθεώρει. πάλιν λέγει ὁ Πέτρος τῷ καμύλῳ· Εἴσελθε πάλιν διὰ τῆς ῥαφίδος. Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν δεύτερον ὁ κάμηλος.* Onesiphoros erklärt ihn für einen großen Magier. Er läßt heimlich eine andere Nadel, ein anderes Kamel und eine Hure auf demselben reitend herbeiholen, und zweimal wiederholt sich auf den Befehl des Petrus das gleiche Wunder. Nun erklärt sich Onesiphoros bereit, seine Reichtümer den Armen zu geben, damit auch ihm das Wunder gelingen möge. Auf Befehl des Petrus und im Namen Christi wirkt er das Wunder, er wird gläubig, verteilt seine Habe und wird getauft ³⁾.

So grotesk sich auch diese Darstellung ausnimmt, sie gleicht den erwähnten Erklärungsarten von Kamel und Nadelöhr aufs Haar: Es soll das Unmögliche möglich gemacht werden, auch der Reiche soll vom Himmelreich und vom ewigen Leben nicht ausgeschlossen sein.

Nun ist für den, der ohne Befangenheit an das Gleichnis bei Mt 19, 24 herantritt, klar, daß darin eine Unmöglichkeit für den Reichen schlechthin ausgedrückt ist.

¹⁾ Caspari a. a. O. 57. ²⁾ Aucher-Mösinger a. a. O. 171.

³⁾ Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apocrypha II 1, Lipsiae 1898, 117—127, ferner R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I, Braunschweig 1883, 553 ff.

Dafür spricht 1) Der natürliche Wortsinn. 2) Im vorausgehenden redet Jesus von einer Schwierigkeit für den Reichen. Im neu eingeführten Gleichnis kann nicht wieder eine Schwierigkeit zum Ausdruck gebracht sein, weil sonst eine Wiederholung vorläge: Auf eine Unmöglichkeit deutet auch Mt 19, 26 und Parallelen: *παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν*. 3) Bei einer bloßen Schwierigkeit ist die große Erschütterung der Jünger nicht erklärlich.

Ferner ist die Auslegung, als ob der Reiche vom Himmelreich ausgeschlossen werde wegen moralischer Defekte, in die Stelle hineingetragen. Es ist Mt 19, 24 vom Reichen schlechthin die Rede, *πλούσιος* ist so viel wie *ἔχων πτήματα πολλά*. Ihm Fehler anzudichten, die er nach dem Zusammenhang der Stelle (Mt 19, 20) nicht hat, und die ihm auch von Jesus nicht vorgehalten werden, ist eigentlich eine Verleumdung.

Und hätte auch seine Unvollkommenheit nur darin bestanden, daß er „innerlich“ am Reichtum geangen, und hätte also Jesus mit der Forderung, alles zu verlassen, die Absicht gehabt, ihn „innerlich“ vom Besitz freizumachen und in dem Jüngling eine Gesinnung zu erwecken, die gegebenenfalls, wenn das Interesse des Reiches Gottes es gebietet, auch als äußere, buchstäbliche Aufopferung des Besitzes sich darstellt ¹⁾, so könnte man nach derselben Auslegungskunst auch sagen: wenn eine Mutter ihrem Kinde, das ein scharfes Messer in die Hand genommen hat, zuruft: Tu das Messer weg! so bedeute das nicht, daß es das Messer weglegen, sondern nur, daß es sich nicht damit schneiden solle, das Messer möge es wohl behalten ²⁾.

Dieses „pädagogische“ Mittel wäre aber für den Reichen nicht bloß unverständlich, sondern auch ungeeignet gewesen, ihn von seiner unordentlichen Anhänglichkeit zu befreien, wenn er den

¹⁾ M. v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage ², Leipzig 1897, 401; G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, Stuttgart 1882, 60; Rogge a. a. O. 26; H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts I ⁴, München 1903, 203; P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, Tübingen und Leipzig 1901, 47; Zahn, Das Evangelium des Matthäus 592; H. Jacoby, Jesus Christus u. die soziale Frage, in: Deutsch-evangelische Blätter XXXI (1906) 416; derselbe, Neutestamentliche Ethik, Königsberg 1899, 137.

²⁾ F. Paulsen, System der Ethik I ⁷ u. ⁸, Stuttgart u. Berlin 1906, 81. Vgl. auch E. v. Hartmann a. a. O. 145 Anm.

Rat wirklich ausgeführt hätte. Schon die Väter haben bemerkt, daß man mit Aufgabe des äußeren Besitzes nicht auch die Leidenschaften aufgebe, und daß die Begierde beim Armen größer sein kann als beim Reichen¹⁾.

Würde nun der Gedanke: für einen Reichen ist es unmöglich, mit seinem Reichtum ins Himmelreich zu kommen, in den Rahmen der synoptischen Überlieferung hineinpassen?

Daß Jesus am Reichtum ein Hindernis für den Eintritt ins Reich Gottes gesehen, wird sich nicht leugnen lassen²⁾.

¹⁾ Vgl. die Clementinen 15, 10: οὐ γὰρ ἀποδεκτή ἡ πενία, ἐὰν ὁρῆται ὢν οὐ χροή. ὥστε τινὲς τῇ προαιρέσει πλουτοῦσιν πενόμενοι χορήμασιν καὶ ὡς πλεονεκτεῖν ἐπιθυνοῦντες τιμωροῦνται. ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῷ πένητι εἶναι τινα πάντως δίκαιός ἐστιν. δύνανται γὰρ πτωχὸς μὲν τοῖς χορήμασιν εἶναι, ἐπιθυμεῖν δὲ ἢ καὶ τραύειν ὁ προηγουμένως οὐ χροή. ἢ γὰρ εἰδοῖα σέβει ἢ βλασφημεῖ ἢ πορνείει ἢ ἀδιαφόρως ἔη, ἢ ἐπισορῶν ἢ ψευδόμενος ἢ ἀπίστως βιώσας. πλὴν ὁ διδάσκαλος ἡμῶν πιστοὺς πένητας ἐμακάρισεν, καὶ αὐτοὺς οὐχ ὡς παρεσχηκότας τι (οὐδὲ γὰρ εἶχον), ἀλλ' ὅτι μηδὲν ἀμάραντοντες, ἐπὶ μόνῳ τῷ τὴν ἐλεημοσύνην μὴ ποιεῖν διὰ τὸ μὴ ἔχειν καταδικασθῆναι οὐκ ἔχουσι (P. de Lagarde, Clementina 149 f.). Clemens von Alexandrien sagt mit Anspielung auf Anaxagoras, Demokrit und Krates (Quis dives salvetur 12): οἱ γὰρ τοι πρότεροι, καταφρονήσαντες τῶν ἐκτός, τὰ μὲν κτήματα ἀφῆκαν καὶ παραπώλεσαν, τὰ δὲ πάθη τῶν ψυχῶν οἶμαι ὅτι καὶ προσεπέτευναν... δύνανται τις ἀποφροσιούμενος τὴν κτῆσιν οὐδὲν ἤτιον ἔτι τὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ὁρεξιν τῶν χορημάτων ἔχειν ἐντετηκνῆαν καὶ συζῶσαν, καὶ τὴν μὲν χορῆσιν ἀποβιβληξέναι, ἀπορῶν δὲ ἅμα καὶ ποθῶν ἅπερ ἐσπάθησε διπλῇ λυπεῖσθαι, καὶ τῇ τῆς ἐπιθυμίας ἀπουσίᾳ καὶ τῇ τῆς μετανοίας σπουδῇ. ἀνέφικτον γὰρ καὶ ἀμήχανον δεόμενον τῶν πρὸς τὸ βιοτεῖναι ἀναγκαίων μὴ οὐ κατακλᾶσθαι τὴν γνώμην καὶ ἀσχολίαν ἄγειν ἀπὸ τῶν χρειωτέρων, ὅπως οὖν καὶ θθεοῖν ταῦτα περιώμενον ἐκπορίζειν (Barnard a. a. O. 9 f.), Origenes (Comment. in Matth. 15): τίνα δὲ τῶν ποτὶ ὁ ἀποδόμενος τὰ ἐπάρχοντα καὶ διαδοὺς πτωχοῖς ἐκτός ἐσται πάσης ἐπιθυμίας; Λέγοι γὰρ ἂν τις, ὅτι δυνατόν παρ' αὐτὸ τὸ ἀποδίδοσθαι πάντα τὰ ἐπάρχοντα παθόντα τὴν ἀνθρωπίνον ἐπὶ τῆς πενίας μετανοῆσαι μὲν ἐπὶ τῷ τετολμημένῳ, ἐπιθυμῆσαι δὲ τῆς παραπλήσιον κτήσεως. Εἰ δὲ καὶ ἡ λεγομένη ἡδονή, ἄλογος οὕσα ἔπαρος τῆς ψυχῆς, πάθος ἐστί, πῶς ἂν τις ἅμα τε ἀποδῇ πάντα τὰ ἐπάρχοντα καὶ διδῇ πτωχοῖς, ἅμα δὲ ἀπαλλαγείη τοῦ ἀλόγως ἐπαίεσθαι (M. P. Gr. XIII 1300).

²⁾ Vgl. Mt 6, 19. 24, 13, 44—46, den sogenannten «Ebionitismus» des 3. Evangeliums, Jak 2, 5, die Bezeichnung der ersten Christen mit dem Namen אַבְיוֹנִיִּים = Arme (siehe Uhlhorn in: Realencyklopädie für protest. Theol. V³ [1898] 125; anders Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, 42, Anm. 2, der sie wieder von dem fraglichen Ketzertifter Ἐβιών herleitet; vgl. auch Gal 2, 10; 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8, 4. 9, 1; Röm. 15, 26), welche sich wohl nicht daraus erklärt, daß sie alle schon mit dem Muttermal der Armut zur Welt gekommen waren (so H. Holtzmann, Das Christentum als «Evangelium der Armen» a. a. O. 1053; auch nach E. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, Leipzig 1904, 43 gibt die Tatsache, daß die Urgemeinde zu einem

Es ist jedoch unzutreffend, wenn geltend gemacht wird, daß Armut an sich noch keine Vollkommenheit sei und ebenso wie der Reichtum seine Gefahren habe¹⁾, oder daß es es noch größere Laster als den Reichtum gebe²⁾, denn auch für Jesus bedeutet „arm sein“ nicht alles, wie E. Renan³⁾ will, sondern der

großen Teil aus Armen bestand, nicht so sehr Aufschluß über ihr Verhalten zu dem irdischen Besitz, als über die Art des Evangeliums: es war eine trostreiche Predigt von Gottes Erbarmen gerade für die Dürftigen), endlich die Berichte der Apostelgeschichte (2, 44. 45; 4, 32. 34. 35; 3, 6). Sollte auch der Verfasser derselben, wie jetzt gewöhnlich angenommen wird, idealisieren und verallgemeinern (Holtzmann, Das Christentum als Evangelium der Armen: a. a. O. 1057, früher [Die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte, in: Straßburger Abhandlungen zur Philosophie, Eduard Zeller zu seinem 70. Geburtstage, Freiburg und Tübingen 1884, 50] hat er die jerusalemischen Zustände als das soziale Ideal der Heidenkirche des 2. Jahrhunderts erklärt; P. W. Schmiedel, Die Gütergemeinschaft der ältesten Christenheit, in: Protestantische Monatshefte II [1898] 367—378; H. H. Wendt, Die Apostelgeschichte⁸, Göttingen 1899. 103 [Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament III]; Titius, Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum 111; Pfeleiderer I² 480; E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902, 105; derselbe, Probleme des apostolischen Zeitalters 40; derselbe, Das apostolische Zeitalter, Halle a. S. 1904, 6 [Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart I 3]; R. Knopf in: Die Schriften des Neuen Testaments, herausgegeben von J. Weiß I, Göttingen 1906, 24), so würde doch aus den unleugbaren Beispielen des Barnabas (4, 36. 37) und Ananias (c. 5) hervorgehen, daß in der Urgemeinde freiwillige Entäußerung des Eigentums wirklich noch stattfand, und daß die Absicht der Verkäufer nicht bloß auf helfende Nächstenliebe, sondern auch auf Losreißung vom Besitz — sie bringen das Geld den Aposteln — gerichtet war (siehe auch C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Freiburg 1886, 47). Noch in den Clementinen (15, 9) erscheint die allgemeine Armut als der wahrhaft ideale Zustand der christlichen Gesellschaft. Über die Forderung völliger Loslösung von allem Besitz bei den Gnostikern siehe v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 185. »Die evangelischen Sprüche von der Seligkeit der Armen und ihrem Vorzug vor den Reichen, von der Ausschließung der letzteren aus dem Himmelreich, eine Anschauung, die der heidnischen arabischen Weltanschauung geradezu entgegengesetzt war, findet unzählige Wiederklänge in den Reden Muhammeds und der ältesten muhammedanischen Kirchenväter (J. Goldziher, Muhammedanische Studien II, Halle 1890, 384).

¹⁾ Clemens von Alexandrien, Quis dives salvetur 11 und 12 (Barnard a. a. O. 9 f.); Origenes, Comment. in Matth. 15 (M, P. Gr. XIII 1300); Merx, Die Evangelien des Markus u. Lukas 124; J. Weiß in: Die Schriften des Neuen Testaments I 157; Jacoby in: Deutsch-evang. Blätter XXXI 417.

²⁾ Knabenbauer, Evang. sec. S. Matth. II, Parisii 1893, 160.

³⁾ Vie de Jésus¹, Paris 1863, 179. 183.

Reichtum kommt bei ihm hauptsächlich in Betracht als Herr neben dem „Herrn“, der die geistige Einheit, die Ganzheit (τέλειος תמים שלם, integer) des Menschen nicht zustande kommen läßt¹⁾.

Seine ablehnende Stellung gegenüber dem Reichtum ist konsequente Folge der Worte des Deuteronomiums: Höre, Israel! Jahve, unser Gott, Jahve ist einer! Deswegen liebe Jahve, deinen Gott, mit deinem ganzem Herzen und mit deiner ganzen

¹⁾ Vgl. Sir 31 (34) 8: אשרי איש נמצא תמים ואחר ממון לא נלוו, wo jedoch תמים von der LXX mit ἁγίος wiedergegeben wird. Mit Unrecht versichern meines Erachtens die katholischen Ausleger und auch mehrere protestantische (Hilgenfeld in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie X [1867] 27; H. J. Holtzmann, Die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte a. a. O. 40; derselbe, Die Synoptiker — Die Apostelgeschichte, Freiburg 1889, 218 [Handkommentar zum Neuen Testament I]; Pfleiderer I² 369. 587; Wernle, Die synoptische Frage, Freiburg 1899, 143; Merx, Das Evangelium Matthäus, Berlin 1902, 286 [Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II 1]; Schmidt II 333; J. Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904, 48; J. Weiß in: Die Schriften des Neuen Testaments I 330), mit εἰ τέλειος τέλειος εἶναι, das in diesem Passus nur in Mt 19, 21 vorkommt, gebe Jesus ein consilium evangelicum. Sonst müßte ja im folgenden vom Eingehen des Reichen in die τελειότης die Rede sein und nicht vom Eingehen ins Himmelreich. Der Begriff ist nicht griechisch, wie Wellhausen behauptet, sondern echt jüdisch und bezeichnet dasselbe wie in der ebenfalls an alle gerichteten Forderung Mt 5, 48: ὁσέσθαι ὅτι ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν. Das kann nach dem Zusammenhange nur heißen: Bildet eine geistige Einheit in eurem Verhalten gegen den Nächsten, seid nicht Geteilte, die mit zwei verschiedenen Maßen messen. Vgl. auch Mt 6, 24 und Siphra Schemini zu Lv 9, 6: אמר להם משה לישראל אותו יצר הרע העבירו מלבבכם ותהיו כולם כיראה אחת ובעצה אחת לשרת לפני המקום כשם שהוא יודיר בעולם כך תהא עבודתכם מיוחדת לפניו, es sagte Moses zu Israel: Entfernet den Trieb zum Bösen (der Mensch hat einen doppelten Trieb: den Trieb zum Bösen und den Trieb zum Guten, siehe F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften², Leipzig 1897, 215 ff., 229 ff.) aus eurem Herzen und seid alle einer Furcht und eines Sinnes, um vor Gott zu dienen; wie er einzig ist in der Welt, so sei auch euer Dienst einzig vor ihm (Ausgabe des Bl. Ugolini in seinem Thesaurus antiquitatum sacrarum XIV, Venetiis 1752, 965). Die Ganzheit und einfache Geschlossenheit des Wesens hat Jesus öfters betont (Mt 5, 17—48; 6, 22 f.; 18, 21 f.; Mk 12, 41—44 = Lk 21, 1—4). Gegen die Vermutung Nestles (Philologica sacra, Berlin 1896, 12 und Theol. Stud. u. Krit. LXIX [1896] 737—739), es sei τέλειοι (Mt 5, 48) = שלמים = οὐκ ἐκτιμῶντες (Lk 6, 36) siehe Dalman (Die Worte Jesu I 52) u. C. F. G. Heinrich (Die Bergpredigt, Leipzig 1900, 55 Anm. 2 [Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments II]).

Seele und mit all deiner Kraft (6, 4)¹⁾, die den Anfang des Schma bilden, das schon zur Zeit Christi von jedem erwachsenen männlichen Israeliten täglich morgens und abends rezitiert werden mußte²⁾, und die uns auch anderweitig aus dem Evangelium als Inhalt des größten Gebotes (Mt 22, 37, Mk 12, 29, Lk 10, 27) bekannt sind³⁾.

Jesus ist demnach nicht bei den Essäern in die Schule gegangen⁴⁾, die lediglich deshalb in Gütergemeinschaft lebten, um der Habsucht und Bereicherung auf Kosten anderer Schranken zu setzen, er ist überhaupt nicht in erster Linie aus ethischen Gründen, wegen der Gefahren der Kapitalansammlung und des Besitzes⁵⁾, Gegner des Mammons. Auch fällt bei ihm hier nicht die Pflicht der Bruderliebe⁶⁾ und des Almosengebens⁷⁾ oder das Bestreben des Ausgleichs zwischen Reich und Arm⁸⁾ und die Aussicht auf das herannahende Weltgericht und das Kommen des Gottesreiches⁹⁾ in die Wagschale.

¹⁾ Vgl. auch Dt 18, 13: תָּמִים תְּהִיָּה עִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ. τέλειος ἔσῃ ἑναντίον (ἐναντι Ἀ) Κυρίου τοῦ θεοῦ σου und Ps 18, 24; 2 Sm 22, 24.

²⁾ Siehe Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II³, Leipzig 1898, 452. 459 f.

³⁾ Vgl. auch Mt 4, 10: κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

⁴⁾ D. F. Strauß, Das Leben Jesu I⁴, Tübingen 1840, 633; M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums, Wien 1894, 123; L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1897, 235.

⁵⁾ F. X. Pözl, Kurzgefaßter Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte, Graz 1880, 236; Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes 74; Naumann, Was heißt Christlich-Sozial? I² 9; Bousset in: Theol. Literaturzeitung XXII (1897) 358; H. Köhler, Sozialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums und ihre Widerlegung, Leipzig 1899, 89; A. Rau, Die Ethik Jesu, Gießen 1899, 162; Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, 60; Peabody a. a. O. 155. 174; M. Rieger, Über den Kommunismus Jesu, in: Monatschrift für die kirchliche Praxis III (1903) 116; Grimm a. a. O. 203; J. Weiß in: Die Schriften des Neuen Testaments I 157; J. Ninek, Jesus als Charakter, Leipzig 1906, 195; Paulsen I⁷ u. 8 80. Reicher und Sünder ist identisch im Henochbuch 94 ff., Jak 5, 1 ff. und in den Clementinen 15, 9.

⁶⁾ A. Stoecker, Die Bibel und die soziale Frage, in: Christlich-Sozial, Bielefeld und Leipzig 1885, 313; Jacoby, Neutestamentliche Ethik 136 f.

⁷⁾ τί οὖν; ἄν μὴ ἔχω ἐπάσχοντα, οὐ δύναμαι τέλειος εἶναι; fragt ein Armer, der nichts geben kann, in einem Scholion zu Mt 19, 25 bei Cramer a. a. O. 157. Vgl. auch Mt 26, 11. ⁸⁾ Naumann, Jesus als Volksmann 6.

⁹⁾ J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, 44 f.; K. Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den

Ebenso abseits liegt der moderne Gedanke, daß in jenen wirtschaftlich unentwickelten Zeitverhältnissen das Geld vorzugsweise als Genußmittel, sehr wenig aber als Mittel produktiven sittlichen Handelns galt ¹⁾, daß Sorge um das Eigentum und Freude an Gewinn und Besitzmehrung den Menschen innerlich aushöhle und ihn zum blöden Ignoranten bezüglich geistiger Werte und persönlicher Errungenschaften mache ²⁾, oder daß das Leben der am reinsten genieße, der alles, was Weltlust, Weltgut und Weltsorge heißt, von sich weist ³⁾, von sozialer Verbitterung und niedrigem Haß des Proletariats gegen die höher und besser Gestellten ⁴⁾ ganz zu schweigen.

Jesus ist aus rein religiösen Beweggründen gegen den Reichtum. Er, dem schon der irdische Leib nicht viel ⁵⁾, aber Gott und sein Reich alles war ⁶⁾, mußte in der Konzentration des Seelenlebens auf den Mammon ⁷⁾, auf den kein Verlaß ist, weil ihn Motte und Wurm zerstören, Diebe stehlen ⁸⁾ und der Besitzer ihn plötzlich verlassen muß ⁹⁾, den verkehrtesten Lebensweg sehen ¹⁰⁾.

messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewußtsein, Freiburg und Leipzig 1895, 61 ff.; O. Holtzmann, *Leben Jesu* 295; derselbe, *War Jesus Ekstatiker?* Tübingen u. Leipzig 1903, 88 ff.; A. Loisy, *Evangelium und Kirche*, München 1904, 51 ff.; W. Herrmann, *Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch*, Göttingen 1904, 27; A. Meyer, *Das Leben nach dem Evangelium Jesu*, Tübingen 1905, 18. 22 f. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte 44); W. v. Schnehen, *Der moderne Jesuskultus*, Frankfurt a. M. 1906, 37; J. Baumann, *Die Gemütsart Jesu*, Leipzig 1908, 25. Siehe dagegen Titius, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes* 75.

¹⁾ Titius, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes* 76 f.; Pfeleiderer I² 650; E. v. Schrenck a. a. O. 142. Jesus wußte wohl, welche Wucherzinsen das Geld trug (Mt 25, 27), aber er schied nicht zwischen produktivem und unproduktivem Gebrauch des Kapitals. Siehe Traub, *Ethik u. Kapitalismus*, Heilbronn 1904, 67 f.

²⁾ H. Holtzmann, *Das Christentum als Evangelium der Armen* a. a. O. 1054; derselbe, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I*, Freiburg und Leipzig 1897, 182.

³⁾ P. Rosegger, *Wie ich mir die Persönlichkeit Jesu denke*, in: *Die christliche Welt XIII* (1899) 516. ⁴⁾ E. v. Hartmann a. a. O. 107.

⁵⁾ Mt 10, 28; 6, 25 f.; 5, 29 f.; Mk 9, 43 f. ⁶⁾ Mt 6, 33; Lk 10, 42.

⁷⁾ Das Wort kommt bereits Sir 31 (34) 8 vor, s. oben S. 31.

⁸⁾ Mt 6, 19; Lk 12, 33; Jak 5, 2 f.

⁹⁾ Mt 13, 22; Mk 4, 19; Lk 12, 16 ff. Vgl. auch Jak 1, 11; Henoch 94, 8. 97, 8.

¹⁰⁾ Folgerichtig hat er es auch abgelehnt, Richter zwischen den um das Erbe streitenden Brüdern zu sein (Lk 12, 14). Vgl. auch Mk 8, 36; Mt 16, 26.

Denn daß der Reichtum das Herz desjenigen, der mitten drinnen sitzt, ganz oder teilweise in Beschlag nimmt, galt ihm als ausgemacht — wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz ¹⁾ — und es sollte doch das Herz ungeteilt Gott allein gehören ²⁾.

Und darum wird auch seine Forderung an den reichen Jüngling nicht als eine Prüfung ³⁾ einer einzelnen ⁴⁾ Person zu gelten haben, als individuell bedingter Rat oder Befehl ⁵⁾, weil Jesus etwas Besonderes mit ihm vorhatte ⁶⁾, als ein pädagogisches Radikalmittel, um sein Kraftgefühl zu demütigen ⁷⁾, um ihn von dem Wahne zu heilen, als ob man das ewige Leben durch gutes Handeln erlangen könne ⁸⁾, oder ihn der Torheit des Luxus ⁹⁾ und der Gefahr seines Seelenheils ¹⁰⁾ zu entreißen, noch als ein „Augenblickswort“, gesprochen auf dem todesmutigen Weg nach Jerusalem ¹¹⁾ oder in Verhältnissen, die wir nicht mehr übersehen ¹²⁾.

¹⁾ Mt 6, 21; 22, 1 ff; Lk 12, 34; 14, 16 ff.

²⁾ Vgl. auch 1 Kor 7, 32 ff.

³⁾ B. Weiß, Das Matthäusevangelium ³⁾, Göttingen 1898, 341 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I 1); derselbe, Das Leben Jesu II ⁴⁾, Stuttgart und Berlin 1902, 55. Als bloßer Versuch zur Erprobung seiner Treue ist die damit verbundene Versuchung zu stark, und die Strafe des Ausschlusses erscheint dann zu hart (O. Holtzmann, Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen, Freiburg u. Leipzig 1893, 42 Anm. 3).

⁴⁾ Vgl. die sich daran anschließende Aussage des Petrus Mt 19, 27 und K. K. Graß, Das Verhalten zu Jesus nach den Forderungen der Herrenworte der drei ersten Evangelien, Leipzig 1895, 44.

⁵⁾ Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes 73; Köhler a. a. O. 61. 90.

⁶⁾ R. F. Grau, Jesus und die Armut, in: Der Beweis des Glaubens XXVII (1891) 53 Anm. 1.

⁷⁾ Keim III (1872) 32.

⁸⁾ Zahn, Das Evangelium des Matthäus 589. 593; W. C. Allen, A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Matthew, Edinburgh 1907, 210 (The international critical commentary).

⁹⁾ Peabody a. a. O. 173. ¹⁰⁾ Rogge a. a. O. 17. 27.

¹¹⁾ C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung, Gotha 1864, 505; D. Schenkel, Das Charakterbild Jesu ⁴⁾, Wiesbaden 1873, 419; H. Holtzmann, Die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte a. a. O. 40; derselbe, Das Christentum als Evangelium der Armen a. a. O. 1055; derselbe, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I 183; Weinl a. a. O. 156; Schmidt II 332.

¹²⁾ Wendt, Die Lehre Jesu II, Göttingen 1890, 387; Grimm a. a. O. 206; Bousset, Jesu Predigt 72; Traub (Jesus ein Proletarier? a. a. O. 1180) weiß, daß Jesus Vermögensverzicht nur dann gefordert habe, wenn die Situation es ergab, besonders von solchen, die sich an ihn herandrängten.

oder endlich bloß auf die zu beschränken sein, welche seine Jünger im engsten Sinne werden wollten¹⁾.

Wenn sein energisches *Sursum corda* allgemeine Bedeutung hat, so auch sein Verlangen, das abzustoßen, was den freien Aufschwung zum Ewigen hindert.

Nicht gegen den Besitz, soweit er notwendig ist zur Befriedigung des täglichen Bedürfnisses²⁾, sondern gegen den Reichtum, insofern er seine Wirkung ausübt auf das Sorgen³⁾, Sinnen und Trachten des Menschen und Gott wegstiehlt, was Gottes ist, richtet sich sein Eifer. Er stellt sich damit in Gegensatz zum zeitgenössischen Judentum, das keinen Anstoß daran nahm, Gott und dem Mammon zugleich zu dienen⁴⁾, und

¹⁾ Schenkel a. a. O. 219; Godet a. a. O. 470 f.; Wendt in: Die Verhandlungen des 8. evangel.-sozial. Kongresses, abgehalten zu Leipzig am 10. u. 11. Juni 1897, Göttingen 1897, 13; Peabody a. a. O. 171; Rieger a. a. O. 109. 116 f.; E. v. Schrenck a. a. O. 138 f.; Harnack, Das Wesen des Christentums 61; Ph. Bachmann, Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Leipzig 1904, 47; Ph. Kneib, Die Jenseitsmoral, Freiburg 1906, 222; Ninck a. a. O. 193. Die Vertreter dieser Ansicht führen an, daß die Jünger bei ihrem Wanderleben nicht mehr in der Lage waren, Güter oder Gelder verwalten zu können. O. Holtzmann (Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen 42 Anm. 3) bemerkt mit Recht dagegen, daß in diesem Falle der reiche Jüngling seine vielen Güter dem Jesus so wohl bekannten Haushalter zur Verwaltung überlassen oder sie verkaufen und das Geld mitnehmen konnte.

²⁾ Vgl. Mt 6, 11. 10, 10; Lk 10, 7. Er selbst lebte mit den Jüngern aus den Mitteln einer gemeinsamen Kasse, die Judas verwaltete (Mk 6, 37; Lk 8, 3; Joh 12, 6. 13, 29). Petrus und Andreas hatten, wenigstens noch eine Zeit lang (vgl. Mt 19, 27), ein Haus (Mt 8, 14; Mk 1, 29), ebenso die ihm befreundeten Geschwister in Bethanien (Mk 14, 3; Mt 26, 6; Lk 10, 38). Der reiche Zachäus gibt nur die Hälfte seines Vermögens den Armen (Lk 19, 8). Wäre Jesus gegen den Besitz überhaupt gewesen, so hätte er nicht fordern können, den Erlös der verkauften Güter den Armen zu geben (Mt 19, 21; Lk 12, 33).

³⁾ Vgl. Sir 31 (34) 1 und Hillel in Ab. II 7: מרבה נכסים מרבה דאנה.

⁴⁾ In etwas ähnliche Gedanken, wie Jesus sie aussprach, finden sich Sir 38, 24 ff.; Ab. IV 10, VI 4, Qidd. IV 14, im allgemeinen aber war das Judentum der Meinung, daß irdischer Besitz und Handwerk neben Thorastudium und Gottesliebe bestehen könne (siehe F. Weber a. a. O. 28 ff.; A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878, 94; E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, Leipzig 1905, 87 [Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 33]). Neg. XII 5 wird ausdrücklich betont, daß das Gesetz auf das Vermögen des Israeliten sieht, und Keth. 50^a findet sich die Bestimmung des Synedriums

im Reichtum den sichtbaren Beweis des göttlichen Wohlgefallens sah¹⁾).

Das Verhalten Jesu gegenüber Sorge und Reichtum wäre aber nicht erschöpfend behandelt, wenn nicht auch noch sein einzigartiges Gottvertrauen erwähnt würde: der Vater im Himmel, der alles Lebende mit Nahrung versieht, übernimmt erst recht die Sorge für seine Kinder²⁾).

Bei dieser prinzipiellen Stellung des Herrn zum Reichtum scheint es also ausgeschlossen, daß ein Reicher ins Himmelreich hineinkomme, und das harte Wort: Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich, hat nichts Überraschendes. Allein die Frage, die nach dem Zusammenhang der Stelle (Mt 19, 21. 27) hier zur Entscheidung vorliegt, ist nicht die: Kommt ein Reicher mit seinem Reichtum ins Gottesreich hinein, sondern: Kann sich ein Reicher von seinem Reichtum trennen³⁾)?

Nach Mt 19, 24 f. wäre dies absolut unmöglich, allein schon die Väter haben auf Krates, Anaxagoras, Demokrit, die Zöllner Matthäus und Zachäus⁴⁾ hingewiesen.

von Uscha (אִישָׁא), daß, wer Almosen gibt, nicht mehr als den 5. Teil des Vermögens geben soll (הַמְכֻבָּד אֶל יְבוֹבוּ יִתֵּר מִחֻמֶּשׁ); siehe auch Delitzsch in: Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche XXXVII [1876] 494). Der Verfasser des חֻקֵּי אֱמֻנָה suchte den Christen damit einen Strick zu drehen, daß er mit Berufung auf den Galaterbrief bemerkt, das Gesetz sei abgeschafft worden, weil seine Verpflichtungen so schwer seien, daß sie niemand halten könne. Nun aber gebiete Jesus, alles den Armen zu geben, das mosaische Gesetz aber nur den Zehnten vom Ertrag (Ausgabe J. Ch. Wagenseilius, Tela ignea Satanae, Altdorfi Noricorum 1681, 408).

¹⁾ Siehe Henoch 96, 4: Wehe euch, Sünder, daß euer Reichtum euch als gerecht ausweist, aber euer Herz überführt euch als Sünder.

²⁾ Mt 6, 26. 32.

³⁾ So hat die Situation auch aufgefaßt Titus von Bostra (Sickenberger a. a. O. 229); Lactantius, Divin. instit. 6, 4 (M, PL. VI 645); der Dichter G. V. A. Juvenius, Evang. hist. 3, 521 ff. (M, PL. XIX 258) und Hieronymus, Comment. in Matth. 3 (M, PL. XXVI 138), Epist. ad Hedibiam (M, PL. XXII 984), Dial. adv. Pelagianos 1, 10 (M, PL. XXIII 503). Ähnlich, von seinem Standpunkte aus, auch Augustin, Quaestionum Evang. lib. 2, 47 (M, PL. XXXV 1360).

⁴⁾ Clemens von Alexandrien, Quis dives salvetur 11 (Barnard a. a. O. 9); Origenes, Comment. in Matth. 15 (M, P. Gr. XIII 1296); Hieronymus, Comment. in Matth. 3 (M, PL. XXVI 138 f.).

Ferner steht die Mt 19, 24 ausgesprochene Unmöglichkeit in Widerspruch mit Mt 19, 23: *πλούσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Das ungewöhnliche *δύσκολος* (*δυσκολία*) kommt im N. T. nur hier, im A. T. je einmal für אר (Jer 49, 8) und מוקש (Job 34, 30) vor und wird hier wohl am besten mit „ungern“ wiedergegeben ¹⁾).

Mk 10, 24: *Πῶς δύσκολόν ἐστιν κτλ.* ist schon eine Steigerung, indem es ausdrückt, daß ein saures Stück Arbeit dazu gehöre ²⁾).

Immerhin aber besagt es noch keine Unmöglichkeit, wie das darauffolgende Gleichnis. Es ist mir im hohen Grade unwahrscheinlich, daß Mt 19, 23 nur von einer Schwierigkeit, Mt 19, 24 jedoch von einer Unmöglichkeit rede, ein Unterschied, der so groß ist, wie zwischen Ja und Nein ³⁾).

Was man mit diesen zwei Urteilen machen kann, zeigt der Pelagianer, der den Traktat *de divitiis* und die *epistola de castitate* geschrieben hat. Im Traktat (XVIII 1) spielt er mit Umgehung von Mt 19, 23 den zweiten Vers aus und im Brief (XVII) umgekehrt den ersten ⁴⁾).

¹⁾ Die hebräischen Übersetzungen haben dafür יעצר (Hutter), בקושי (Schem tob ben Schaphrut, Münster, Jona), כמה יקשה (Resch), כי יקשה (Reichardt). Vgl. Schabb. 12^b: R. Channina sagte: Nur mit Mühe (= ungern, בקושי) gestattete man, Leidtragende zu trösten und Kranke zu besuchen am Sabbath.

²⁾ Vgl. A. Klostermann, a. a. O. 213.

³⁾ Vgl. auch Hotz-Osterwald a. a. O. 21. Willkürlich ist die Ansicht Langes (a. a. O. I³ 278), wonach im ersten Satz Christus einen Reichen meine, der befähigt ist, sich von dem Mammon zu emanzipieren, im zweiten aber einen solchen, der mit Leib und Seele am irdischen Besitz hängt. So schon Titus von Bostra: *ἐάν τις ἔχων χορήματα μὴ πεποιθὼς ἢ ἐπ' αὐτοῖς ὥς καὶ πολλοὶ τῶν δικαίων, ταῦτα δύναιται καὶ ἀποθέσθαι εἰ καὶ μὴ ὀφείδως. ἐὰν δέ τις ἔχων ὥς πλούσιος ἔχη πεποιθὼς ἐφ' οἷς ἔχει, καὶ μὴ εὐχαριστῇ τῷ δεδωκότι, οὐ δύναιται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν. τοῖς μὲν ἔχουσι τὰ χορήματα τὸ δυσχερὲς τοῦ κατορθώματος ἔδωκεν, τοῖς δὲ ἡλιπίστοις ἐπὶ πλοῦτον τὸ ἀδύνατον* (Sickenberger a. a. O. 229).

⁴⁾ Siehe Caspari a. a. O. 55. 163. 284 Anm. 3. Auch Ephräm der Syrer (Aucher-Mösinger a. a. O. 171) und Hieronymus (Comment. in Matth. 3, M, PL. XXVI 138; Epist. ad Hedibiam, M, PL. XXII 984) erklären Vers 24 nach Vers 23. Von den Neueren vgl. J. J. van Oosterzee, *Das Evangelium nach Lukas*, in Langes Bibelwerk, Neues Testament III³ (Bielefeld und Leipzig 1867) 283; Peabody a. a. O. 149. 173; Rieger a. a. O. 112; Weinle a. a. O. 157; Harnack, *das Wesen des Christentums* 60.

Eigenartig hat Schegg ¹⁾ zwischen den zwei Versen vermittelt: Es ist allgemeine Art volkstümlicher Spruchweise, eine Vergleichung vom Unmöglichen herzunehmen, um daran drastisch zu zeigen, daß etwas nicht geschehe, von seiner Möglichkeit ganz abgesehen. An sich mag etwas leicht sein, und doch kann man unter Umständen davon sagen, es geschieht nicht. G. Runze ²⁾ behauptete, hier sei nicht von der realen, sondern von der logischen Möglichkeit die Rede: Es ist schwer, sehr schwer möglich, d. h. sehr unwahrscheinlich und nahezu undenkbar, daß ein Reicher sein ungeteiltes Wollen den Interessen des Himmelreichs zuwenden werde.

Andere Ausleger stellen dadurch einen Ausgleich her, daß sie wie Runze zur Schwierigkeit addieren, was sie von der Unmöglichkeit subtrahieren; und dann entsteht für den Reichen eine beinahe Unmöglichkeit ³⁾, die höchste, äußerste Schwierigkeit ⁴⁾, ein fast völlig unüberwindliches Hindernis ⁵⁾.

Unglücklich ist auch, von der irrigen Auffassung des Zusammenhangs der Stelle abgesehen, der Versuch, das unüberwindliche Hindernis nachträglich wieder in ein überwindliches zu verwandeln, indem man sich auf Gott beruft, dem alles möglich sei (Mt 19, 26) ⁶⁾.

¹⁾ Evangelium nach Matthäus III 35.

²⁾ Der Doppelbegriff der Möglichkeit in seiner Anwendung auf die neutestamentliche Exegese, in: Jahrbücher f. protest. Theologie XIV (Leipzig 1888) 359 f.

³⁾ Paulsen I 7 u. 8 80.

⁴⁾ Pöhlz, Kurzgefaßter Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus 236; A. Winterstein, Die christliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und apostolischen Schriften, Mainz 1898, 68.

⁵⁾ E. v. Schrenck a. a. O. 139. In dem allgemeinen Wort Jesu Mt 19, 24 findet zwar Bousset eine Unmöglichkeit für den Reichen (Theologische Literaturzeitung XXII [1897] 357) ausgesprochen, hütet sich aber wohl, den Modernen das zu sagen: den Reichtum hielt er (Jesus) mindestens für seelengefährlich (Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 72; derselbe, Jesus ², Halle a. S. 1904, 74 [Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart I 2. 3]).

⁶⁾ Origenes, Comment. in Matth. 15 (M, P. Gr. XIII 1312); G. Schnedermann, Das Judentum und die christliche Verkündigung in den Evangelien, Leipzig 1884, 128; Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes 73; H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I 183; Rogge a. a. O. 47. 65; Zahn, Das Evangelium des Matthäus 594; Grimm a. a. O. 198; Chamberlain I ⁴ 203.

Denn wenn der Reiche seinen Reichtum nur zu verlassen braucht, so ist es jedenfalls frömmere, arm zu werden, als die Rettung ein für allemal einem Wunder Gottes zu überlassen¹⁾.

Wenn endlich moderne Exegeten nach dem Vorgang des Paschasius Radbertus²⁾ in Mt 19, 24 die hyperbolische Rede-weise betonen³⁾ und dieselbe mit dem Hinweis rechtfertigen, daß dem Ausspruch Jesu ein orientalisches Sprichwort zugrunde liege⁴⁾, welches bloß eine Betrachtung und nicht eine apodiktische Lehre enthalte⁵⁾, so bringt auch dies keine Rettung, denn gerade Hyperbeln dienen zum Ausdruck der absoluten Unmöglichkeit. Oder wer vermag aus Redensarten wie: *Citius locusta pepererit Lucan bovem*, *θαῦτον ἂν πέντε ἐλέφαντας ὑπὸ μάλης κορύψειας* eine Möglichkeit heraus zu konstruieren?

Außer diesen Bedenken, die sich uns bei der Betrachtung des Zusammenhangs, in dem Mt 19, 24 und Parallelen steht, begegnet sind, gibt es noch andere Schwierigkeiten, die in dem Verse selber liegen, und die, wie mir scheint, durch die Empfehlungen nicht aufgewogen werden, welche der landläufigen Übersetzung mit auf den Weg gegeben werden.

1. Fast alle Kommentare weisen mit sichtlichem Behagen auf analoge Redensarten im Talmud und Koran hin. Sur. 7, 38 heißt es nämlich, die Leugner der Offenbarung würden nicht eher ins Paradies kommen, als bis ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe.

Ber. 55^b: Es sagte Raba: Du kannst es dir denken (daß man bei Nacht nur das träumt, woran man am Tag gedacht hat): denn man zeigt keinem Menschen weder eine goldene Palme noch einen Elefanten, der durch ein Nadelöhr geht. (פִּלָּא דְעֵייל בְּקוּפָא דְמַחְטָא).

¹⁾ J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 44; E. v. Schrenck a. a. O. 139. ²⁾ Expositio in Matth. 9 (M, PL. CXX 665).

³⁾ Pfeiffer-Sommerin a. a. O. 159. 161; Wettstein I 451; Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus 416; Knabenbauer, Evangelium sec. S. Matthaeum II 160; F. Vigouroux u. H. Lesêtre in: Dictionnaire de la Bible I (1895) 307, II (1899) 527; E. P. Gould, A critical and exegetical commentary on the gospel acc. to St. Mark, Edinburgh 1896, 193 (The international critical commentary); G. E. Post in: A Dictionary of the Bible I (1898) 345; J. Benzinger in: Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche IX³ (1901) 731.

⁴⁾ Kneib a. a. O. 221. Siehe dagegen unten S. 40f.

⁵⁾ So Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas 354, der leider nicht verrät, warum dann die Jünger ob dieser sprichwörtlichen Erfahrungstatsache in solche Aufregung gerieten.

Bab. m. 38^b: Bist du vielleicht aus Pumpeditha, wo sie (durch ihre Spitzfindigkeit) einen Elefanten durch ein Nadelöhr gehen lassen (דמע״לן פילא בקופא דמחטא)?

Daß die Koranstelle aus dem Evangelium stammt, haben A. Geiger¹⁾ und Goldziher²⁾ wahrscheinlich gemacht. H. A. W. Meyer³⁾, Keim⁴⁾, Schegg⁵⁾, A. Plummer⁶⁾, E. C. A. Riehm⁷⁾, Zahn⁸⁾, Swete⁹⁾ und Merx¹⁰⁾ haben es vermutet. Dafür spricht auch die Tatsache, daß manche, und zwar sehr alte, Koran-kommentatoren es versucht haben, ähnlich wie christliche Exegeten, aus dem „Kamel“ ein Schiffstau zu machen¹¹⁾. Sie hätten an dem Spruch nicht herumgetüftelt, wenn er auf eigenem Boden gewachsen wäre¹²⁾.

Schegg, der an der herkömmlichen Interpretation festhält, hat auch gegen die Ursprünglichkeit von Ber. 55^b Bedenken geäußert¹³⁾. Es ist hinlänglich bekannt, daß der Talmud sich mit Jesus und dem Evangelium befaßt hat¹⁴⁾. Wer möchte beweisen, daß an unserer Stelle eine Entlehnung durch den Talmud ausgeschlossen ist?

¹⁾ Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen? Bonn 1833, 71 f.

²⁾ II 384 f. Demnach sind auch die Verse aus der Hamäsa über ein häßliches Weib, das J. v. Hammer-Purgstall (Das Kamel, Wien 1854, 70) und das marokkanische Sprichwort über ein altes Weib, das Nestle (Philologica sacra 47) nach Socin aus den Abhandlungen der Sächs. Gesellschaft der Wissensch., phil.-hist. Kl. XIV 3 (1893) 159 beibringt, nicht mehr beweiskräftig. Letztere Stelle lautet: Ein altes Weib, wenn sie durch das Öhr einer Packnadel hindurchgeht, klagt sie, wie eng es doch für sie sei; und wenn sie durch das Öhr einer Nähmadel geht, wie weit es doch für sie sei. In der ersteren Stelle ist übrigens weder von einem Kamel noch von einem Nadelöhr die Rede. Sie lautet nach G. G. Freytag (Hamasae carmina II 2, Bonnae 1851, 708): Et femora duo, inter quae vallis est, quae penis radices transmittit haud laedens.

³⁾ Siehe B. Weiß, Das Matthäus-Evangelium⁹, 342 Anm. 2.

⁴⁾ III 33 Anm. 4. ⁵⁾ Evangelium nach Matthäus III 36.

⁶⁾ A critical and exegetical commentary on the gospel acc. to S. Luke, Edinburgh 1896, 425 (The international critical commentary).

⁷⁾ Handwörterbuch des biblischen Altertums I, Bielefeld und Leipzig, 1884, 812.

⁸⁾ Das Evangelium des Matthäus 593 A. 70. ⁹⁾ A. a. O. 215.

¹⁰⁾ Die Evangelien des Markus und Lukas 354.

¹¹⁾ Siehe Wetzstein a. a. O. 595 u. Lesêtre in: Dictionnaire de la Bible II 527. ¹²⁾ Dieses Gegenargument hat H. P. Smith (The Bible and Islam, London 1898, 54) nicht beachtet. ¹³⁾ Evang. nach Matth. III 36.

¹⁴⁾ Vgl. neuestens Bischoff a. a. O. 4. 103, bes. R. T. Herford, Christianity in Talmud and Midrash, London 1903.

Die Bezeichnung für „Nadelöhr“ קוּפֶּה דְּמַחְטָה kommt im palästinischen Aramäisch nicht vor und wird ausschließlich von babylonischen Amoräern (Bab. m. 38^b: R. Amram, R. Schescheth; Ber. 55^b: Raba [† 352]; Chull. 49^b: R. Aschi [† 427]) gebraucht. Ebensowenig ist der Elefant ein in Palästina einheimisches Tier¹⁾.

Wenn also Canini²⁾, der meines Wissens zum ersten Mal auf diese beliebten Parallelen verweist³⁾, der Ansicht ist, Jesus habe dieses Sprichwort nachgeahmt, indem er nur für „Elefant“ „Kamel“ gesetzt habe, so ist das nicht wahrscheinlich. Selbst wenn die Talmudstellen für „Elefant“ „Kamel“ hätten, wäre der Schluß voreilig, hier ein palästinisches Sprichwort zu sehen, weil eben nur babylonische Amoräer vom 4. Jahrhundert an, aber nicht Palästinenser als Gewährsmänner angeführt werden können. Als Beispiel für Unmögliches wird in der Mischna (Schebu. III 8) ein „in der Luft fliegendes Kamel“ נֶמֶל פּוֹרֵחַ בְּאֵירָא genannt.

Es gibt aber umgekehrt Analoga, wie aus dem *ζάμηνλος* des Evangeliums der „Elefant“ wurde. Ulfilas⁴⁾ übersetzt nämlich Mk 10, 25, Lk 18, 25 das Wort mit *ulbandus*. Ebenso hat der altdeutsche Tatian⁵⁾ *olbenta* = *ἐλέφας*⁶⁾, und das in der

¹⁾ Obwohl spätestens seit Antiochus Epiphanes (1 Makk 1, 17; 6, 30; 2 Makk 14, 12; 15, 20) in Palästina bekannt, wird der Elefant meines Wissens in der tannaitischen Literatur nur Kil. VIII 6 und T. Schabb. XIV 8 (131, 26) = Schabb. 128^a = Schabb. XVIII 16^c Mitte, und zwar an letzterer Stelle von dem aus Babylonien stammenden R. Nathan, erwähnt. Vgl. auch Schabb. 128^a: נַעֲמִית שְׂכִירִי פִילָן לֹא שְׂכִירִי.

²⁾ De locis s. scripturae hebraeis commentarius 54; derselbe, Disquisitiones 77.

³⁾ Auf Bab. m. 38^b hat auch Drusius (Adagiorum Ebraicorum decuriae aliquot 103) hingewiesen. Einem breiteren theologischen Publikum wurden beide Stellen sodann bekannt durch Buxtorf (Lexicon Chaldaicum Talmudicum et Rabbinicum, Basileae 1639, 1722).

⁴⁾ F. L. Stamms Ulfilas. Neu herausgegeben. Text u. Wörterbuch von M. Heyne, Grammatik von F. Wrede³⁾, Paderborn 1896, 39. 87 (Bibliothek der ältesten deutschen Literaturdenkmäler 1).

⁵⁾ E. Sievers, Tatian. Lateinisch und altdeutsch²⁾, Paderborn 1892, 152 (Bibliothek der ältesten deutschen Literaturdenkmäler 5). Die aus dem Kloster Monsee stammende, dem 8. Jahrhundert angehörende Übersetzung des Matthäus liest Mt 23, 24 ebenfalls *olbanta* (G. A. Hench, The Monsee fragments, Straßburg 1890, 27), der Passus über den reichen Jüngling fehlt. Über eine weitere Verwandlung in Mt 23, 24: Elefant und Mücke, siehe W. Bacher in: Zeitschr. f. die alttest. Wissenschaft XVI (1896) 205 Anm.

⁶⁾ Siehe auch Lewy a. a. O. 5.

altslavischen Evangelienübersetzung verwendete Wort heißt gleichfalls „Elefant“ ¹⁾).

Wenn man dabei bedenkt, daß das Christentum bereits im 3. Jahrhundert bis in den Osten Persiens verbreitet war ²⁾, so wird es mehr als fraglich, ob man mit diesen talmudischen Parallelen zugunsten der herkömmlichen Auffassung noch operieren kann.

Das Hebräerevangelium, auf das sich Zahn ³⁾ beruft, trägt nichts zur Lösung der Frage bei, solange nicht die begründete Vermutung widerlegt ist, daß dieses apokryphe Evangelium nur eine Rückübersetzung ins Aramäische aus griechischen Vorlagen darstellt ⁴⁾.

Celsus ⁵⁾ beschuldigte Jesus, diesen Spruch Plato entlehnt zu haben. Allein bei Plato (*Nóμων* ε 743 A) heißt es nur, daß man nicht zugleich sehr gut und sehr reich sein könne ⁶⁾.

2. Andererseits erheben sich gegen die wörtliche Auffassung gewichtige Bedenken sachlicher und sprachlicher Art.

a) Es ist vor allem nicht richtig, wenn man insgesamt diejenigen, die am „Kamel“ Anstoß nehmen, von der Sucht affiziert sein läßt, eine kräftige Darstellung herabmindern oder das Unmögliche möglich machen zu wollen. Dann inüßten auch, um dem gleich kühnen Bilde Mt 23, 24 zu genügen, Stricke verschlungen werden ⁷⁾. Es ist und bleibt unmöglich, ein Schiffstau durch ein Nadelöhr zu ziehen, sowie es unmöglich ist, Kamele zu verschlucken. Während es aber nichts Unerhörtes ist, Mücken zu verschlucken, ist bisher das Nadelöhr nur als Durchgangspunkt für den Faden gewöhnlich. Kamel und Nadelöhr reimen sich

¹⁾ Vgl. Herklotz in: Biblische Zeitschrift III (1905) 39.

²⁾ Siehe L. Helmling in Wetzter und Weltes Kirchenlexikon, IX ² (1895) 1815 f. und Bonwetsch in: Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche XV ³ (1904) 163.

³⁾ Das Evangelium des Matthäus 593 Anm. 70.

⁴⁾ Vgl. Delitzsch, Paulus des Apostels Brief an die Römer, Leipzig 1870, 16; Dalman in: Realenzyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche III ³ (1897) 102; derselbe, Die Worte Jesu I 46; Schmidt II 112; J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 10.

⁵⁾ Orig. contra Cels. 6, 16 (M. P. Gr. XI 1313).

⁶⁾ C. F. Hermann, Platonis dialogi V, Lipsiae 1852, 148: ἀγαθὸν δὲ ὄντα διαφροσύνης καὶ πλοῦτος εἶναι διαφροσύνης ἀδύνατον.

⁷⁾ Daß dieses noch nicht geschehen ist, versichert H. J. Holtzmann, Die Synoptiker — Die Apostelgeschichte, 219.

nicht zusammen¹⁾, auch wenn man mit J. Wichelhaus²⁾ annehmen wollte, daß an dem Sattel des Kamels eine Nadel zu hängen pflegte oder mit K. Furrer³⁾ das Wort נָקֵב als Bindeglied betrachten würde.

b) Ein Gleichnis ist sich nicht Selbstzweck, sondern hat sich nach der Wahrheit zu richten, die es illustrieren soll, hier das Eingehen des Reichen in das Himmelreich. Da durch ein Nadelöhr kein Raum erschlossen wird, ist der Vergleich nicht konzin: das eine Mal ist vom Hindurchgehen die Rede, das andere Mal vom Hineingehen.

c) Verdächtig ist ferner der Accusativ c. Infinitiv⁴⁾.

Von den hebräischen Retroversionen haben zwar einige diese Konstruktion, aber sie klingt nicht hebräisch. So übersetzt

¹⁾ Vgl. schon Castalio a. a. O.: *Filum, quantumvis crescat, nunquam camelus fiet at rudens fiet*; Cajetan a. a. O. 45^a. Von den Neueren vgl. Wetzstein a. a. O. 594; Hotz-Osterwald a. a. O. 14 f.; Gould a. a. O. 194. Schanz (Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus 417) hielt es nicht für unwahrscheinlich, daß die Morgenländer zu dem Gleichnis durch die Geschmeidigkeit des Kamels, sich überall durchzuwinden, gekommen seien, doch würde dazu das andere Bild vom Elefanten nicht passen.

²⁾ Akademische Vorlesungen über das Neue Testament II. Das Evangelium Matthäi, herausgegeben von A. Zahn, Halle 1876, 282.

³⁾ Er geht davon aus, daß Jesus einen semitischen Dialekt redete. Im Hebräischen wie im Arabischen bedeutet das Wort nekeb ganz allgemein Öffnung, Durchgang. Man redet von einem nekeb des Berges, d. h. von einem Bergengpaß, und von einem nekeb der Nadel, d. h. von einem Nadelöhr. Für das Kamel ist es schwer, den engen, steilen Bergnekeb zu passieren, aber vollends unmöglich, durch einen Nadelnekeb hindurchzukommen (in Schenkels Bibel-Lexikon III, Leipzig 1871, 476). Ähnlich auch Riehm in: Handwörterbuch des biblischen Altertums I 812. Später hat Furrer noch folgende Situation dazu genommen: Wenn ein Kamelführer, an eines seiner Tiere angelehnt, den groben Faden nicht durch das Öhr der vom Nachbar geborgten Nadel bringt, kann er unmutig dieses zurufen: „Eher bräuchte ich ein Kamel durch dieses Öhr, als meinen Faden“, um damit anzudeuten, daß er den Faden durchaus nicht durch das Öhr bringen könne. Aus solchen Begebnissen des alltäglichen Lebens erklärt sich, daß die Araber Kamel und Nadelöhr häufig im Sprichwort als Bild des Unmöglichen verwenden (Wanderungen durch das hl. Land², Zürich 1891, 337 f.).

⁴⁾ Wenn Clemens von Alexandrien den Markustext, wie folgt, wiedergibt: *ἐνκόλως διὰ τῆς τοιμαλῆς τῆς βελόνης κάμηλος εἰσελεύσεται ἢ πλοῦσις εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Quis dives salvetur 4), wollte er wahrscheinlich die Aufeinanderfolge von zwei gleichartigen Konstruktionen: *πὼς δύσκολόν ἐστιν* (V. 24) und *ἐνκοπώτερόν ἐστιν* vermeiden.

semitischen Sprachgebrauchs erklärlich¹⁾. Dies gilt auch für *πλούσιος*, das außerdem noch Mt 19, 23 ohne Artikel steht²⁾. Lediglich bei Markus ist *τῆς τριμαλιᾶς τῆς ὑαγίδος* sehr stark bezeugt, und Bläß³⁾, der sich dort einen Text zurechtgelegt hat, in dem sowohl „Kamel“ wie „Nadelöhr“ zweimal und letzteres an zweiter Stelle mit dem Artikel vorkommt⁴⁾, meint, der Artikel stehe anaphorisch mit Rückbeziehung auf die erste Erwähnung des Nadelöhrs, allein er kann nicht erklären, warum dann *κάμηλος* das zweite Mal den Artikel nicht hat, weshalb er geneigt wäre, *κάμηλος* hier als unecht zu streichen.

Damit glaube ich dargetan zu haben, daß es nicht ungerechtfertigt ist, wenn man sich auch heutzutage noch gegen den Wortlaut von Mt 19, 24 ablehnend verhält.

Andererseits kann an der Bedeutung „Kamel“ und „Nadelöhr“ im griechischen Text nicht gerüttelt werden. Es ist also wahrscheinlich anzunehmen, daß der Verfasser des griechischen Matthäusevangeliums seine Vorlage korrumpiert vorgefunden oder selber mißverstanden und unrichtig übersetzt hat.

§ 5.

Rekonstruktion des ursprünglichen Textes.

Wir wollen versuchen, einen Text zu konstruieren, der einerseits die bestehenden Schwierigkeiten beseitigt, andererseits erklärt, wie der gegenwärtige griechische Text seinen Wortlaut erhalten hat. Wir sind dabei mit Schegg, Delitzsch, Gaster, Briggs, Resch, Chajes u. a. der Meinung, daß das zu Grunde liegende semitische Original hebräisch war.

Jesus hat allerdings aramäisch gesprochen, aber das jüdische Schrifttum blieb noch lange über das Zeitalter Jesu hinaus auch in der Sprache von den überlieferten hebräischen Literaturdenkmälern abhängig. So wird auch von Dalman⁵⁾ ein hebräisches Original als erwiesen angesehen für den Grundstock des äthiopi-

¹⁾ Siehe jedoch unten S. 53.

²⁾ Vgl. Job 27, 19; Spr 10, 15; 14, 20; 18, 11. 23; 22, 2. 7; Prd 10, 20; Ruth 3, 10; Sir 13, 3. 18. 19. 20. 21. 22. 23; 34 (31) 3 u. namentlich Prd 10, 6.

³⁾ Textkritische Bemerkungen zu Markus, Gütersloh 1899, 74 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie III 3). ⁴⁾ Siehe unten S. 57.

⁵⁾ Die Worte Jesu I 10.

schen Henochbuchs, die Assumptio Mosis, Baruchapokalypse, 4 Esra, Jubiläenbuch und für die jüdische Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Dieselbe Sprache ist wahrscheinlich für die ganze Reihe der unter den Namen Henochs, Noahs, Abrahams, Moses, Elias, Jesajas, Baruchs und Esras abgefaßten Schriften und für die Psalmen Salomos. Die tannaitische Literatur ist fast ausschließlich hebräisch. Sogar noch im Talmud, besonders im palästinischen, werden die Rechtssätze immer hebräisch formuliert, auch die an Rechtssätze und Schriftworte sich anschließenden Erörterungen bewegen sich meist in dieser Sprache, sowie ein Teil der Erzählungen. Der Rest der Erzählungen und außerdem vorzugsweise die stereotypen Formeln der Einführung des gesetzlichen Stoffes sind aramäisch ¹⁾.

Zur Erklärung des Hebräischen als Schriftsprache reicht die Auskunft Dalmans nicht aus: Die Verfasser hätten notgedrungen zum Hebräischen gegriffen, weil ihre Leser von Noe, Moses oder Baruch keine aramäischen Schriften erwarteten. Beim ersten Makkabäerbuch, das sicher auf ein hebräisches Original zurückgeht, ist diese Vorraussetzung nicht gegeben. Das Hebräische wurde bei Abfassung dieser Schriften gewählt nicht zur Mystifikation, sondern weil es, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die traditionelle Literatursprache war.

Wenn Jesus den Armen das Evangelium bringen wollte und auch der Lehrweise der Schriftgelehrten ferne stand ²⁾, so kann diese Annahme gut neben einem schriftlichen hebräischen Matthäus ³⁾ bestehen.

Der Einwand, daß ein solcher vom größeren Teil des Volkes und zumal den Armen „nur sehr wenig“ verstanden worden wäre ⁴⁾, würde, wenn er erwiesen wäre, auch von den oben genannten zahlreichen Apokryphen und Pseudepigraphen gelten. Man bringt den Zeitpunkt, von dem an das Hebräische als Schrift-

¹⁾ Dalman, Grammatik des jüdisch - palästinischen Aramäisch ², Leipzig 1905, 17.

²⁾ Dalman, Die Worte Jesu I 9; Zahn, Einleitung in das Neue Testament II ³, Leipzig 1907, 269.

³⁾ Damit behaupte ich nicht, daß unser kanonischer Matthäus in allen seinen Teilen auf eine semitische Quelle zurückgeht.

⁴⁾ Zahn, Einleitung II ³ 269. Früher (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 2, Erlangen und Leipzig 1892, 719) war er der Gemeinde so gut wie unverständlich.

sprache vom Volk nicht mehr verstanden wurde, richtig in Zusammenhang mit der aramäischen Verdolmetschung des Alten Testaments in den Synagogen. Wir wissen aber nicht, wann diese Institution eingeführt wurde. Das Neue Testament bietet dafür jedenfalls noch keinen Anhaltspunkt, die uns schriftlich erhaltenen Targumim sind erst spät redigiert.

Und ist denn das Matthäusevangelium wirklich von Haus aus gerade für die untersten Schichten des Volkes bestimmt gewesen?

Der scharf hervortretende apologetische und polemische Charakter des Buches macht es überwiegend wahrscheinlich, daß Matthäus sein Buch vor allem von noch nicht gläubigen Juden gelesen zu sehen wünschte¹⁾ und, wie ich glaube, nicht zuletzt von Schriftgelehrten. Im Gegensatz zu Jesus hat der Verfasser des ersten Evangeliums auf den „verwirrenden Schmuck“ der jüdischen Schriftgelehrsamkeit nicht verzichtet. Er verfolgt die Tendenz, die Messianität Jesu zu erweisen im Geiste jener Kreise, die jede Lehre und Handlung nach dem beurteilten, „was geschrieben ist“²⁾. Es ist darum nicht so unwahrscheinlich, daß eine an schriftgelehrte „Hebraisten“ gerichtete Apologie, in der das Alte Testament eine gewichtige Rolle spielt, hebräisch verfaßt war³⁾.

Die Umständlichkeit, die Reden Jesu aus der aramäischen Volkssprache in das Hebräische zu übersetzen⁴⁾, war nicht größer, als bei allen hebräischen Schriftstellern dieser Periode und den späteren Rabbinen und ist mindestens ebenso glaubhaft, als wenn man die unleugbaren Hebraismen des Matthäusevangeliums⁵⁾ damit erklären muß, der Übersetzer der aramäischen Reden des Herrn habe den Septuagintastil nachgeahmt⁶⁾.

Da würde dem griechischen Übersetzer zugestanden, was für den semitischen Autor unerhört wäre.

¹⁾ Zahn, Einleitung II³, 294.

²⁾ Über die vielen Zitate und Reminiszenzen des Mt aus dem Alten Testament siehe E. Hühn, Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im Neuen Testament, Tübingen 1900, 1—40 (Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim II). Vgl. auch Jülicher a. a. O. 266.

³⁾ Vgl. oben S. 46, ferner Schegg, Evangelium nach Matthäus I, München 1863, 13 f.

⁴⁾ So Zahn, Einleitung II³ 269.

⁵⁾ Vgl. auch Dalman, Die Worte Jesu I 33.

⁶⁾ So Zahn, Einleitung II³ 309.

Nach einer Gruppe des griechischen Textes ¹⁾, wie er bei Matthäus vorliegt: *εἰσελθεῖν διὰ τρυπήματος* ²⁾ *ῥαφίδος*, ist nun zu vermuten, daß Jesus das Hineingehen in einen Raum mit dem Hineingehen in das Himmelreich vergleichen wollte. Freilich *εἰσελθεῖν διὰ* kann gerade sogut für *διελθεῖν*, hindurchgehen, stehen. R. A. Hoffmann ³⁾, der daran Anstoß nimmt, könnte dies z. B. aus 2 Chr. 23, 20: *εἰσῆλθε διὰ τῆς πύλης τῆς ἑσωτέρας*, Mt 7, 13: *εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης* usw. ansehen.

Während aber bei dieser Konstruktion der Durchgangspunkt überall einen Raum erschließt, und dadurch das *διελθεῖν* zu einem *εἰσελθεῖν* wird, ist dies beim Nadelöhr nicht der Fall. Es muß daher im Text ursprünglich etwas gestanden sein, das nicht nur als Durchgangs-, sondern auch als Eingangsraum betrachtet werden kann ⁴⁾.

Ferner sei darauf hingewiesen, daß in der ältesten nachbiblischen Literatur wie schon im Althebräischen ⁵⁾ zur Größenbestimmung eines Gegenstandes oder eines Raumes gewöhnlich מלא verwendet wird, z. B.: מלא פה פרה עצה כמלא פי המוציא תבן כמלא פי טלה עשבין כמלא פי נדי עלי שום ועלי בצלים לחים נמל עמיר כמלא פי טלה עשבין כמלא פי נדי (Schabb. VII 4), מלא (כמלא) לונמיו (Joma VIII 2, Kel. XVII 11), מלא תרוד רקב (Kel. XVII 12, Oh. II 1. 2. 5, III 2), מלא יד (Siphre z. Nm 35, 16 [Friedmann ⁷⁾ 61^a 22]), מלא פסת יד (Siphre z. Dt 32, 12 [Friedmann 135^a 36]), מלא (הוציאר) (Chull. II 3), מלא הסט (Orla III 2. 3, Kel. XIII 4), מלא (המענה מאה אמה) (Schabb. XIII 4), מלא (הסיט כפול

¹⁾ Siehe unten S. 51.

²⁾ Westcott-Hort und Nestle bevorzugen *τρυήματος* nach S^aB. Ich lese mit Tregelles und Tischendorf *τρυπήματος* nach S^aDLX, Origenes, da ersteres nach Lukas konformiert sein kann.

³⁾ Das Markusevangelium und seine Quellen, Königsberg 1904, 418. Er meint, da das Verbum bei den folgenden Worten *ἡ πλοῦστον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* ergänzt werden soll, habe der Evangelist in einer Art von Antezipation ein Kompositum gewählt, das streng genommen nur zum folgenden paßt.

⁴⁾ Vgl. oben S. 43, ferner Hotz-Osterwald a. a. O. 42 f.

⁵⁾ Vgl. z. B. Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament ¹², Leipzig 1895, 422^b.

⁶⁾ So H. L. Strack, Schabbâth, Leipzig 1890, 27 und A. Sammt, Mischnajoth II, Berlin 1895, 19. Die Münchener Talmudhandschrift (cod. hebr. 95) liest הגרי הייב.

⁷⁾ Sifré debé Rab, der älteste halachische und hagadische Midrasch zu Numeri und Deuteronomium I, Wien 1864.

XVII 1), מלא הירדן הזה מלא חבל (Bekh. IX 2), כמלא רגל בהמה רועה, מלא החוט, של נ' אמה (Siphre zu Dt 3, 27 [Friedmann 72^a 8]), מלא אגרוף (Oh. XIII 1. 2. 3, vgl. auch Kel. XVII 12), מלא מקרה (Oh. II 3, XIII 1. 2, XIV 2, vgl. auch Kel. XVII 12), כמלא כוש, כמלא פי מרדע (Kel. IX 7), מלא מיצה שניה של קנה ושניה של שיפון (Kel. IX 8). Die Belege ließen sich vermehren¹⁾.

Als maßgebend für die Erklärung unseres evangelischen Textes führe ich Kel. XVII 12 an. Hier wird die Größe eines von Menschenhänden gemachten Loches, durch das die Unreinheit in das Haus gelangen kann, angegeben mit: כמלא מקרה גדול של לשכה. Diese Größenbestimmung des Loches wird erläutert durch drei weitere Maße: שהוא כפונדיון וכסלע הנירוני וכמל' נקב שבועיל, welches so groß ist als ein Pondion²⁾ oder ein neronischer Sela oder so groß als das Loch in einem Joch³⁾.

Vor allem aber sei der Aufmerksamkeit empfohlen Er. 53^a: וא"ר יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של הכול ואנו כמלא נקב מחט סידקית. Ferner sagte R. Jochanan⁴⁾: Das Herz der Vorvordern war so weit wie die Pforte der Tempelhalle (20 Ellen), das der Späteren wie die Pforte des Tempels (10 Ellen), unser Herz aber wie das Ohr einer sehr dünnen Nadel⁵⁾.

Ich vermute nämlich, daß ursprünglich die Matthäusstelle gelautet hat: אין עמל כמלא נקב מחט להכנס בו. Da hier nicht gesagt ist, wer hineingehen soll, so glaube ich, daß auch der folgende

¹⁾ Für die talmudische Zeit vgl. מלא (כמלא) מחט (Bab. q. 119^b, Bab. q. X 7^c), מלא שני מרדעים, מלא מרדע אחד (Rosch II 58^a), מלא חמש אצבעותיה, מלא ענינו (Qidd. 33^a), מלא נימא (Ber. 48^b, Schabb. 30^a, Moed q. 28^a, Joma 38^b, Taan. 5^b).

²⁾ Dupondius (פונדיון) ist eine Münze im Werte von zwei Aß.

³⁾ So die Münchener Talmudhandschrift (cod. hebr. 95). Die Cambridge Mischnahandschrift (H. W. Lowe, The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests, edited from the unique manuscript preserved in the University Library of Cambridge Add. 470, 1, Cambridge 1883, 200^b) liest: שהוא כפונדיון האישלקי וכסלע הנרונית כמלא נקב שבועיל.

⁴⁾ R. Jochanan, das einflußreichste Schulhaupt der Amoräerzeit in Palästina, lebte anfangs in Sepphoris, später in Tiberias, und starb, 80 Jahre alt, 279 nach Chr. (Strack, Einleitung in den Talmud³, Leipzig 1900, 88f.).

⁵⁾ So die Münchener Talmudhandschrift (cod. hebr. 95). Text und Übersetzung bei Levy (a. a. O. s. v. סידקית) ist inkorrekt. Siehe auch Jastrow (a. a. O. s. v. סידקית).

Satz unbestimmt gehalten war: מאשר יבוא אל מלכות השמים, leichter¹⁾ ist es, durch einen Raum hineinzugehen so klein wie ein Nadelöhr, als ins Himmelreich²⁾ hineinzugehen.

Der griechische Text fordert aber folgende hebräische Vorlage:
אין עמל נמל נקב מחט להכנס בו מעשר בוא אל מלכות השמים

Zunächst sei daran erinnert, daß man wegen der Kostbarkeit des Schreibmaterials die Wörter nicht selten abgekürzt schrieb³⁾. So vielleicht hier, wie in der Münchener Talmudhandschrift Kel. XVII 12, כמלא statt כמל. Mit welcher Leichtigkeit einem Kopisten für das unverständliche כמל das bekannte כמל in die Feder fließen kann, zeigt ein analoges Beispiel. In

¹⁾ Mt, Mk und Lk haben: εὐκολότερον, D in Mk: τ[αχ]εῖον, Clemens v. Alexandrien, Quis dives salvetur 4: εὐκόλως (so Barnard a. a. O. 5, M, P. Gr. IX 609: εὐκολώτερον; Wellhausen, Einleitung 28, meint, in unseren Bibelhandschriften sei εὐκόλως in einen Komparativ verbessert worden), 2: ὁἷον, 26: ὁἷον, Strom. 2, 5: ὁἷον (Stählin a. a. O. 124), Julian: εὐδοώτερον. Εὐκολος findet sich außerdem noch Mt 9, 5 u. Parall., Lk 16, 17, Sir 22, 15, 1 Makk 3, 18, 2 Makk 2, 25 (εὐκοπία). Die hebräischen Übersetzungen geben es mit קל מן (Schem tob ben Schaphrut, Münster, Jona) oder נקל מן (Delitzsch, Resch) wieder, was mehr einem ὁἷον und ὁἷον entsprechen würde. Das Kompositum εὐκολος deutet eher auf אין עמל מן. Die Richtigkeit dieser Annahme, die ich nicht urgieren, vorausgesetzt, läge hier ein Wortspiel vor.

²⁾ Der Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mk u. Lk) ist zwar Mt 19, 24 sehr gut bezeugt (NBCE) und von Westcott-Hort und Nestle rezipiert, allein ich lese lieber mit Tregelles, Tischendorf nach Z Vulgata Syr^{sin} eur, Origenes, Eusebius, Julian β. τ. οὐρανῶν, weil erstere Leseart in Mt nur recht selten vorkommt, und zwar immer an Stellen, die bei Mk keine Parallele haben (siehe Hoffmann a. a. O. 417; Merx, Das Evangelium Matthäus 286; Allen a. a. O. 213), und sehr leicht durch den den Heidenchristen geläufigeren Ausdruck der Seitenreferenten in Mt eingeführt sein kann. Das hebräische מלכות שמים ist stets ohne Artikel in der tannaitischen Literatur (siehe Dalman, Die Worte Jesu I 75; Bischoff a. a. O. 98 Anm. 3), weil שמים für «Gott» steht. Ich glaube aber mit H. Cremer (Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität⁹, Gotha 1902, 218 f.; derselbe in: Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche VIII [1900] 84), daß in ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν der eigentliche Sinn von οὐρανοί noch empfunden wird und gebe darum diesen Begriff wie Delitzsch (Neue Beobachtungen über hebräische Spracheigentümlichkeiten V, in: Theologisches Literaturblatt X [1889] 441) mit מלכות השמים wieder.

³⁾ So z. B. in der hebräischen Vorlage der LXX beim Sirach. Siehe N. Peters, Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus, Freiburg 1902, 52*, ferner F. Perles, Analekten zur Textkritik des Alten Testaments, München 1895, 25 ff.

der Cambridger Mischna-Handschrift (ed. Lowe 5^a 12) steht Pea IV 11 statt חוררי הנמלים „Ameisenlöcher“: חוררי הנמלים. Ferner scheint מאש' יבוא falsche Auflösung von מעשיר בוא zu sein. Dies ist besonders dann leicht möglich, wenn das Hebräische noch keine Worttrennung hatte. Die auch sonst häufige Verwechslung¹⁾ von ע und ■ kann dadurch gefördert worden sein, daß der Schreiber oder Übersetzer, weil er im ersten Abschnitt נמל gelesen, hier ein Subjekt vermifste und nach dem Zusammenhang auf עשיר verfiel.

Beachtung verdient, daß nach Westcott-Hort eine fast gleich gut bezeugte Leseart Mt 19, 24 ἢ πλοῖσιον εἰσελθεῖν lautet. Auch Mk und Lk haben εἰσελθεῖν im zweiten Glied, aber erst am Schluß desselben. Bei Lk findet sich εἰσελθεῖν auch im ersten Abschnitt, wo Mk und, bei der eben genannten Leseart, Mt διελθεῖν setzen. Die Matthäusstelle wird ursprünglich gelautet haben, wie Tregelles vermutet hat: εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμῳλον διὰ τρυπήματος ὄρατος εἰσελθεῖν ἢ πλοῖσιον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Somit wäre der griechische Text wörtliche Übersetzung der korruptierten hebräischen Vorlage.

Der Vergleich mit dem Nadelöhr zur Bezeichnung des kleinsten Raumes ist auch sonst in der jüdischen Literatur üblich, z. B. Ber. r. zu I 1: א"ר תנחום הנוד הזה אם יהיה בו נקב כחרירה של מחט²⁾ כל רוחו יוצאה ממנו והאדם עשוי מחילים מחילים ונקבים ונקבים ואין רוחו יוצאה ממנו. Es sagte R. Tanchum³⁾: Wenn dieser

¹⁾ Siehe F. Perles a. a. O. 68. Er führt sie nicht auf falsches Hören beim Diktieren, sondern auf die Unkunde der Schreiber zurück, die ihre Vorlage nicht verstanden. Vgl. ferner meine Schrift: Das Alte Testament in der Mischna, Freiburg 1906, 100 (Bibl. Studien XI 4). Eine Verwechslung von אש und עשיר, durch den Zusammenhang veranlaßt, scheint auch vorzuliegen Sir 31 (34) 8. Der hebräische Text liest: אשרי איש נמצא תמים, ebenso Handschriften des Altlateiners (siehe R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, Berlin 1906, 276). Die griechische und syrische Übersetzung aber hat: μακάριος πλοῖσιος, ὃς εὐρέθη ἄμωμος.

²⁾ So die Ausgabe Konstantinopel 1512. J. Theodor (Bereschit rabba mit kritischem Apparate und Kommentare, Lfg 1, Berlin 1903, 5) bietet: בחררה של מחט. Die Ausgaben Venedig 1545 und Wilmersdorf 1673, ferner Jalkut zu Ps 86, 10 (§ 835), Ausgabe Saloniki (1526) und Venedig (1566), lesen: בחררה של מחט, wie eine Nadelspitze (siehe oben S. 21). Wünsche (Der Midrasch Bereschit rabba, Leipzig 1880, 2 [Bibliotheca rabbinica]) übersetzt unrichtig: (eine kleine Öffnung) in der Größe einer Nadel.

³⁾ Nach dem Jalkut (a. a. O.) ist hier R. Tanchum b. Chija gemeint, der in Tiberias wohnte (siehe Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer III, Straßburg 1899, 636. 638 Anm. 4).

Schlauch nur ein Loch so klein wie ein Nadelöhr hat, so entweicht alle Luft aus ihm, und der Mensch ist mit so vielen Höhlungen und Öffnungen versehen, und sein Geist entweicht nicht. Schir haschirim r. zu V 2: **יֵסָא אָמַר אָמַר הַקֹּדֶשׁ בְּיָד לְיִשְׂרָאֵל בְּנֵי** ר' פתחו לי פתח אחד של תשובה כחורה של מחט ואני פותח לכם פתחים שיהיו עולות וקרויות נכסות בו. R. Jassa sagte: Es sprach der Heilige, hochgelobt sei er, zu Israel: Meine Kinder, öffnet mir nur ein Pflörtchen zur Rückkehr, so klein wie ein Nadelöhr, und ich eröffne euch Pforten, daß Wagen und Karossen hineinfahren können.

Nach unserer Rekonstruktion lautet also der Passus im Zusammenhang: Jesus aber sprach zu seinen Jüngern: Wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird ungern ins Himmelreich hineingehen (Mt 19, 23). Wiederum sage ich euch: es ist leichter durch einen Raum so klein wie ein Nadelöhr hineinzugehen²⁾, als ins Himmelreich einzugehen (24). Als die Jünger das hörten, wurden sie sehr bestürzt und sagten: Wer kann dann gerettet werden (25)! Jesus blickte sie an und sprach zu ihnen: Bei Menschen ist dieses unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich (26).

In Mt 19, 23, 24 haben wir ein Spruchpaar, denn *πάλιν δὲ λέγει* *ἐμὴν* (24) dient nicht zu einer angeblichen Steigerung der Schwierigkeit für den Reichen zur Unmöglichkeit³⁾, sondern hat genau dieselbe Funktion wie in Mt 18, 19⁴⁾. Wie dort ein weiterer Spruch mit der Gegenüberstellung: Erde — Himmel an den vorhergehenden angereicht werden soll, so hier einer, der vom Eingehen ins Himmelreich handelt. Ungern geht der Reiche hinein, aber das Aufgenommenwerden in das Himmelreich ist gar nicht des Menschen Sache⁵⁾.

²⁾ So die Ausgaben Pesaro 1519 und Venedig 1545. Die Münchener Handschrift (cod. hebr. 50 aus dem Jahre 1552) hat: **בַּחֲרוּרָה שֶׁל מַחַט**, die Wilmersdorfer Ausgabe: **בַּחֲרוּרָה שֶׁל מַחַט**. Wünsche (Der Midrasch Schir Ha-Schirim, Leipzig 1880, 134 [Bibliotheca rabbinica]) verlangt statt **בַּחֲרוּרָה** die Lesart: **בַּחֲרִירָה**.

³⁾ Vgl. Mt 7, 13: *εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πόλης*, Lk 13, 24: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας*. Siehe auch Wellhausen, Einleitung 78.

⁴⁾ Auch Hoffmann (a. a. O. 419) hat darauf hingewiesen, daß die einleitenden Worte: wiederum sage ich euch, nur dazu angetan erscheinen, diese Steigerung zu verwischen. H. J. Holtzmann (Die Synoptiker — Die Apostelgeschichte 219), B. Weiß (Das Matthäus-Evangelium⁹ 342; derselbe, Die Quellen des Lukasevangeliums, Stuttgart und Berlin 1907, 48), Allen (a. a. O. 211) und E. Klostermann (a. a. O. 86) meinen, durch diese Einführungsformel werde der Ausfall von Mk 10, 24 gedeckt.

⁵⁾ Vgl. auch Mt 13, 45. ⁶⁾ Vgl. Mt 10, 8, 20, 1—16. 23.

Wellhausen¹⁾ sieht darin eine Antinomie: Die höchste Austrennung wird gefordert, aber sie ist Gnade Gottes.

Was den vorgeschlagenen Text besonders empfiehlt, ist der Umstand, daß sich nun ohne Künstelei die sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten heben, die sich bisher der Erklärung des Abschnittes in den Weg gestellt haben.

Wir verstehen den Accusativ c. Inf., das Fehlen des Artikels bei *ζάμηλος* und *πλούσιος*. Für die Auslassung des letzteren bei *τοῦ πνύματος ζαφίδος* vergleiche die oben S. 48 f. gebrachten Belege aus der tannaitischen Literatur. Bei der üblichen Auffassung der Stelle bleibt es völlig dunkel, warum *τοῦ πνύματος ζαφίδος* ohne Artikel ist. Der Terminus kommt im Alten Testament und folglich auch in der LXX nicht vor. Das Fehlen des Artikels kann nicht im aramäischen Sprachgebrauch begründet sein, die talmudischen Parallelen haben mit Recht: *קפא דמחטא*. Aber auch bei Annahme einer hebräischen Quelle ist kein Grund ersichtlich, warum nicht *בנקב המחט* stehen sollte (siehe die Retroversionen S. 44), wo der Grieche dann gewöhnlich beide Male, wie in Mk 10, 25, den Artikel setzt.

Es ist ferner die Frage erledigt, warum Jesus angeblich die Warnung vor dem Reichtum an die Jünger richtet, die doch nichts besaßen²⁾, andererseits erklärt sich die große Bestürzung derselben und ihr Ausruf: Wer kann dann gerettet werden³⁾!

Es ist Verschiedenes, was nicht recht befriedigt, zur Motivierung dieses Schreckens und der Folgerung der Jünger vorgebracht worden: Die Jünger seien größtenteils selbst aus wohlhabenden Häusern gewesen und hätten sich zu den Besitzenden gezählt⁴⁾; wenn kein Reicher selig werden kann, dem doch so viele Mittel zum Guten zu Gebote stehen, wie wird es erst den

¹⁾ Das Evangelium Marci, Berlin 1903, 87. Siehe schon Titus von Bostra (Sickenberger a. a. O. 229).

²⁾ Siehe Chrysostomus in Matth. hom. 63 al. 64: *παιδεύων αὐτοὺς μὴ αἰσχρονοῦναι τὴν πέναν καὶ ὥσανεὶ ἀπολογοῦμενος αὐτοῖς ἐπὶ τοῦ μηδὲν ἐπιτρέψαι ἔχειν* (M, P. Gr. LVIII 605). Plummer (a. a. O. 425) glaubt, es sei des Judas wegen geschehen.

³⁾ Lk hat sich damit geholfen, daß er den Schrecken der Jünger ausläßt und den Ausruf von den Zuhörern, unter denen auch Besitzende sein konnten, als Frage an Jesus gerichtet sein läßt.

⁴⁾ Keim a. a. O. III 34; Rogge a. a. O. 23; Jacoby, Neutestamentliche Ethik 135; derselbe, Jesus Christus und die soziale Frage a. a. O. 416.

Armen gehen ¹⁾; wenn die reichgesegnetsten Menschen kaum selig werden können, was soll dann aus den andern werden ²⁾; die Jünger schließen von dem Bestehen des von Jesus genannten Hindernisses zur Seligkeit auf das Vorhandensein auch noch vieler anderer, welche sämtliche Menschen von dem Reiche Gottes ausschließen ³⁾, sie fürchten für die ganze Welt ⁴⁾; die Apostel haben erkannt, daß nicht der große Besitz an sich, sondern die anhängliche Liebe zum Besitz, die jedem Menschen, auch dem ärmsten, irgendwie innewohnt, ein schier unüberwindliches Hindernis der Seligkeit sei ⁵⁾; sie haben den allgemeinen tiefen Sinn des Wortes verstanden, daß es sich auf die Verleugnung alles Irdischen überhaupt bezieht ⁶⁾. Nach H. E. G. Paulus ⁷⁾ steht die Kalkulation dahinter: Ohne die Reichen und Vornehmen zu gewinnen, wird

¹⁾ H. A. W. Meyer nach B. Weiß, Das Matthäusevangelium ⁹ 343; Schegg, Das Evangelium nach Matthäus III 37; Swete a. a. O. 216; A. Menzies, The earliest gospel, London 1901, 195; Baumann a. a. O. 25. Siehe dagegen Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus 417; Paul a. a. O. 510.

²⁾ Godet a. a. O. 472.

³⁾ Lange a. a. O. I ³ 278; G. L. Hahn, Das Evangelium des Lucas II, Breslau 1894, 428; Beyschlag nach Rogge a. a. O. 24 Anm. 1.

⁴⁾ Chrysostomus a. a. O.: ἡπὲρ τῆς τῶν ἄλλων σωτηρίας ἀγοῶντες καὶ πολλὴν πρὸς ἅπαντας φιλοστοργίαν ἔχοντες καὶ τὰ τῶν διδασκάλων ἤδη σπλάγχνα ἀναλαβόντες (M, P. Gr. LVIII 606). Ähnlich S. Weber: Sie konnten als künftige Sendboten doch nicht unterlassen, sich in einer so wichtigen Materie, angesichts so schwerer Folgen, von Christus genauesten Aufschluß zu erbitten (Evangelium und Arbeit, Freiburg 1898, 119).

⁵⁾ Augustin, Quaest. Evang. lib. 2, 47 (M, PL. XXXV 1360); W. M. L. de Wette, Kurze Erklärung des Evangeliums Matthäi ³, Leipzig 1845, 208 (Kurzgefaßtes exeg. Handbuch z. N. T. I 1); A. Klostermann a. a. O. 213; Wichelhaus a. a. O. 282; J. v. Oosterzee a. a. O. 283; Schenkel, Das Charakterbild Jesu ⁴ 220; Keil, Kommentar über das Evangelium des Matthäus, Leipzig 1877, 396; J. Chr. K. v. Hofmann, Das Evangelium des Lukas, Nördlingen 1878, 448 (Die heilige Schrift neuen Testaments VIII 1); Pözl, Kurzgefaßter Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus 237; Wendt, Die Lehre Jesu II 391; Knabenbauer, Evang. sec. S. Matthaeum II 161; Plummer a. a. O. 426; A. Seeberg, Bemerkungen zur Auslegung von Matth. 19, in: Abhandlungen, A. von Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmet, München 1898, 160; Zahn, Das Evangelium des Matthäus 593. Blaß ist über eine derartige Auffassung indigniert: Diese Reflexion sollen dieselben Jünger anstellen, die anderwärts beständig das Einfachste nicht begreifen (Textkritische Bemerkungen zu Markus 71).

⁶⁾ So Neander nach Rogge a. a. O. 24 Anm. 1. ⁷⁾ II 762

unsere Theokratie nicht große Fortschritte machen. Schanz¹⁾ weist darauf hin, daß bei den (späteren) Rabbinen die Armut als größtes Übel galt²⁾, und die Jünger demnach für die Sache des Meisters fürchteten³⁾, während wieder andere *τις* auf die Reichen beziehen⁴⁾, oder auf diesen Reichen⁵⁾, der doch anscheinend von so guter Gesinnung war⁶⁾, oder fragen: Was gehört denn überhaupt dazu, was hat der Mensch zu tun, um durch Aufnahme in das Reich Gottes des Heiles und des ewigen Lebens teilhaftig zu werden⁷⁾.

Nur der konstruierte Text erklärt den großen Schrecken der Jünger, denn die darin ausgesprochene Wahrheit schneidet ihnen selbst ins Fleisch.

Dieser Erwägung verdankt jedenfalls auch der ganz allgemein klingende Markusvers 10, 24 seine Entstehung: *τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν*. Es ist meines Erachtens ein Irrtum, wenn Resch⁸⁾ diesen Vers für überflüssig und Hoffmann⁹⁾, entsprechend dem „wiederum sage ich euch“ der Vorlage (Mt 19, 24), als eine Wiederholung betrachtet, und beide der Meinung sind,

¹⁾ Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus 417.

²⁾ Siehe Wünsche, Neue Beiträge 231.

³⁾ Vgl. auch Hotz-Osterwald a. a. O. 51; Knabenbauer, Evang. sec. S. Matthaeum II 162.

⁴⁾ Paul a. a. O. 509; C. F. Nösgen, Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas², München 1897, 135 (Kurzgefaßter Kommentar zu den hl. Schriften Alten und Neuen Testaments, sowie zu den Apokryphen B 1); B. Weiß, Das Matthäus-Evangelium⁹ 343; Hoffmann a. a. O. 420. Wenn es überhaupt unmöglich ist für sie, so kann doch nicht gefragt werden, bei welchem von ihnen es möglich sei (J. Chr. K. v. Hofmann a. a. O. 447).

⁵⁾ H. P. Chajés (Markus-Studien, Berlin 1899, 56) hat sich dieses dadurch erleichtert, daß er *τις* als einfache Fragepartikel faßt: Und kann denn er (*πλούσιος*, von dem Jesus Mk 10, 25 sprach) überhaupt die Erlösung erlangen (*יְהִי יוֹבֵל לְחוֹשֶׁעַ*), d. h. nachdem wir sogar an dem edlen Jüngling gesehen, wie sehr der Begüterte am Mammon klebt, und wie es Jesus selbst in einem Gleichnisse so drastisch zum Ausdruck gebracht hat — ist überhaupt demnach die Bekehrung der Reichen ein Ding der Unmöglichkeit?

⁶⁾ L. F. O. Baumgarten-Crusius, Kommentar über das Evangelium des Matthäus, herausgegeben von J. G. Th. Otto, Jena 1844, 322.

⁷⁾ F. Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, herausgegeben von H. Holtzmann II, Leipzig 1862, 269.

⁸⁾ Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien II 506.

⁹⁾ A. a. O. 419. Vgl. auch Paul a. a. O. 513.

daß, wenn auch nicht direkt der Reichen Erwähnung geschieht, mindestens in erster Linie an sie gedacht ist. Mk 10, 24 hat weder die Reichen ¹⁾ im Auge, noch, wie A. Bolliger ²⁾ will, die „geistig Reichen“. Der Satz mit seinem allgemeinen Inhalt ist vielmehr eingeschoben ³⁾, um die gewaltige Bestürzung der Jünger zu rechtfertigen. Da sie selbst nicht reich waren, war von seiten der Jünger bei dem harten Ausspruch Jesu über die Reichen nur ein Staunen (Mk 10, 24: *ἐθαμβοῦντο*) begreiflich.

Darin liegt auch das Geheimnis, warum D in Mk 10, 24. 25 umstellt ⁴⁾: *πὼς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται* (Mk 10, 23). *τ/αχ/εῖον κάμηλος διὰ τρυμαλίδος ραφίδος διελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (10, 25). *οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐθανβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. Ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· τέκνα, πὼς δύσκολόν ἐστιν τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* (10, 24). *Οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς· καὶ τίς δύναται σωθῆναι* (10, 26) ⁵⁾. Wellhausen ⁶⁾ hat

¹⁾ So Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Markus, Freiburg 1881, 325; Knabenbauer, Evang. sec. S. Marcum 271; B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas ⁹⁾, 164.

²⁾ Markus, der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums, Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel, Basel 1902, 94: „Der Gedanke ist damit bei Mk generell geworden; der Mammon nicht allein, jede Art von Reichtum wird zum Hindernis. Wer zum Heil gelangen will, muß erst klein und arm werden. Die Schriftgelehrten fühlten sich reich und hatten kein Bedürfnis, sich von dem unzünftigen Rabbi von Nazaret ein Licht anstecken zu lassen, und so blieben sie draußen. Die Pharisäer pochten auf ihre exemplarische Frömmigkeit und blieben auch draußen. Aber der reichste unter allen Schriftgelehrten und Pharisäern, Saulus von Tarsus, wurde klein und arm und auf diesem Weg ein *πλούσιος σωζόμενος*“.

³⁾ Ob Mk 10, 24 vom Evangelisten selbst stammt, kann mit Berufung auf den Plural: *ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ* (vgl. Mk 5, 36; 7, 29; 8, 32; 9, 10; 10, 22; 11, 29; 14, 39) bezweifelt werden. Siehe auch Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas 126.

⁴⁾ Hoffmann (a. a. O. 419 Anm. 2) glaubt, die Umstellung erkläre sich daraus, daß in Vers 23 u. 25, aber nicht in Vers 24, der Reichen ausdrücklich gedacht ist, während nach Blaß (Textkritische Bemerkungen zu Markus 71) diese Reihenfolge der Assimilation an Mt und Lk verdächtig ist.

⁵⁾ F. H. Scrivener Bezae codex Cantabrigiensis, Cambridge 1864, 299.

⁶⁾ Das Evangelium Marci 85 f. Nachdem Wellhausen diese Umstellung als ursprünglich verteidigt, hat er sie in einer Berichtigung (S. 146) wieder zurückgenommen und die zweite Hälfte von Mk 10, 25 einer redigierenden Hand zugeschrieben.

mit Recht in dieser Umstellung nach Entfernung der Interpolation *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν* eine Steigerung gesehen, aber diese liegt nur in der Verallgemeinerung vom Reichen auf alle Menschen, oder, mit Beibehaltung der Interpolation, auch auf Nichtreiche, und infolgedessen auch in der Verwunderung der Jünger, und nicht, worin Hoffmann¹⁾ beizustimmen ist, in der Schwierigkeit des Hineinkommens.

Schon früher hat sich Blaß²⁾ den Text so zurechtgelegt: *πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες* (oder vielleicht nach Syrsin: *οἱ πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασιν*) *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται* (Mk 10, 23). *τάχιον κάμηλος διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος διελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (10, 25 in der Form von D³⁾ und in der Stellung wie in D). Dann Staunen der Jünger (10, 24^a). Dann: *τέκνα, πῶς δυσκόλόν ἐστιν [τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν] εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* (10, 24^b). *εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος διελθεῖν [ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν]* (10, 25 nach **N** B u. s. w. und in der Form dieser Handschriften). Endlich *καὶ τίς πτλ.* Was in eckigen Klammern steht, ist Interpolation. Auch schon das erste Mal hätte *ἢ πλούσιος . . . θεοῦ* ohne Schaden des Sinnes weggeschnitten werden können. Mk 10, 25 will er außerdem, Clemens von Alexandrien folgend (*εὐκολώτερον*⁴⁾) *διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς βελόνης κάμηλος εἰσελεύσεται*, weil nach Streichung der Interpolation kein Gegensatz mehr vorhanden ist, *κάμηλος* nachstellen, also: *εὐκοπώτερόν ἐστι διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος κάμηλον διελθεῖν*.

Darnach käme hier nur eine Verallgemeinerung vom Reichen auf alle Menschen heraus, abgesehen davon, daß nach der Rekonstruktion von Blaß die gleiche Unmöglichkeit, ins Himmelreich zu kommen, für die Reichen wie für die Armen vorliegt, und dadurch die vorausgehende Erzählung vom reichen Jüngling und der nachfolgende Ausspruch des Petrus unverständlich wird. Mk 10, 24 (in der Reihenfolge des gewöhnlichen Textes) aber wollte den kolossalen Schrecken der Jünger, der in seiner Quelle zum Ausdruck gebracht war⁵⁾, sowohl durch Verallgemeinerung (der Schwierigkeit vom Reichen auf alle Menschen) wie auch durch Steigerung (der Schwierigkeit zur Unmöglichkeit für den Reichen)

¹⁾ A. a. O. 419. ²⁾ Textkritische Bemerkungen zu Markus 71 f.

³⁾ D hat jedoch: *ταχίον κάμηλος διὰ τρυμαλίδος πτλ.*

⁴⁾ Siehe oben S. 50 Anm. 1.

⁵⁾ Vgl. Mt 19, 25: *ἐξεπλήρουντο σφόδρα*, Mk 10, 26: *περισσῶς ἐξεπλήρουντο*.

motivieren ¹⁾). Durch die liebevolle Anrede (Mk 10, 24: τέκνα) sollen nicht etwa, wie A. Klostermann ²⁾ und B. Weiß ³⁾ erklärten, die Jünger Jesu als solche bezeichnet werden, welche von den harten Worten nicht getroffen werden ⁴⁾), sondern es soll im Gegenteil die bittere Pille, die auch sie schlucken müssen, verzuckert werden.

Eine weitere Schwierigkeit begegnet bei dem gangbaren Text der Auslegung in Mt 19, 25. 26: ἀκούσαντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐξεπλήσσοντο σφόδρα λέγοντες· τίς ἄρα δύναται σωθῆναι. ἐμβλέψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά ⁵⁾). Was die Jünger sagen, wird vielfach als Frage und die Worte Jesu als Antwort darauf ausgegeben. Allein die Worte der Jünger sind nicht als Frage, die eine Antwort von Jesus begehrt, sondern als Ausruf zu fassen. So stellt sich die Situation auch Markus (10, 26) vor: λέγοντες πρὸς ἑαυτούς ⁶⁾). Infolgedessen ist der Ausspruch Jesu nicht eine Antwort auf die vermeintliche Frage der Jünger, sondern eine Epexegeze seiner vorhergehenden Rede. Dafür spricht ἐμβλέψας, das im Gegensatz zu ἀκούσας und ἀποκριθεὶς lediglich die äußere Verbindung mit den Jüngern herstellen soll. Jesus geht auf ihre Rede nicht ein, sondern erklärt seinen Ausspruch: Bei Menschen ist dies (τοῦτο = durch einen Raum hineinzugehn von der Größe eines Nadelohrs) unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich. Nun begreifen wir, warum es nicht heißt: Bei Gott aber ist es möglich ⁷⁾).

¹⁾ Siehe auch Gould a. a. O. 194. ²⁾ A. a. O. 213.

³⁾ Die Evangelien des Markus und Lukas ⁹, 165.

⁴⁾ Dann hat sich der Herr aber doch recht undeutlich ausgedrückt, denn die Folge dieser liebevollen Anrede ist περισσῶς ἐξεπλήσσοντο. Rogge a. a. O. 24 Anm. 1. ⁵⁾ Tischendorf nach NLZ: δυνατὰ πάντα.

⁶⁾ J. Chr. K. von Hofmann a. a. O. 447 f. und Hahn a. a. O. 428 behaupten dies auch von Lukas. In Mk 10, 26 lesen zwar Westcott-Hort und Swete nach NBCA πρὸς αὐτόν, aber diese ganz ungewöhnliche Konstruktion (Nösgen a. a. O. 254), die bei Markus ohne Beispiel ist (vgl. dagegen Mk 4, 41; 8, 16; 9, 10; 11, 31; 16, 3), ist durch falsche Exegese eingetragen. Tregelles, Tischendorf und Nestle haben daher πρὸς ἑαυτούς aufgenommen. Vgl. auch B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas ⁹, 165 Anm.; Gould a. a. O. 194; E. A. Abbott, Johannine Grammar, London 1906, 2366 c; E. Klostermann a. a. O. 86.

⁷⁾ Je weiter sie fließt, desto trüber wird die Quelle. Vgl. Mk 10, 27: παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ. πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ [τῷ] θεῷ. D liest sogar: παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν παρὰ δὲ τῷ θεῷ δυνατόν. Wellhausen (Das Evangelium Marci 87) gibt diesem Wortlaut den Vorzug. Lukas (18, 27) zieht zusammen und verallgemeinert: τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν. Siehe auch Runze a. a. O. 358.

Der Gedanke wäre in diesem Zusammenhang Gottes unwürdig und würde nicht beweisen, was hier bewiesen werden soll. Mt 19, 26 geht daher, ähnlich wie Gen 18, 14, Lk 1, 37, auf die Allmacht Gottes überhaupt über, ohne das Wie dieser Tätigkeit näher zu bestimmen.

Die meisten Kommentatoren beziehen *παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατον ἔστιν* teils auf das Gerettetwerden überhaupt,¹⁾ teils auf das Gerettetwerden der Reichen allein²⁾. Zahn³⁾ faßt beides zusammen.

Sie übersetzen: Menschen vermögen es nicht, aber wenn Gott dazukömmt⁴⁾, *hominum et Dei judicio*⁵⁾, in Gemäßheit menschlicher und göttlicher Natur⁶⁾, *salvation is impossible with men, but in salvation, we are dealing not with men, but with God*⁷⁾, durch menschliche Kraft und göttliche Macht⁸⁾, durch die von ihm verliehene Kraft⁹⁾, ohne sich darum zu kümmern, daß *παρὰ* mit Dativ nur auf die Frage wo? steht, und der Ausdruck hier dem einfachen Dativ äquivalent ist. Demnach wäre der Sinn: Menschen können nicht gerettet werden¹⁰⁾. Nun ist bei Menschen das Gerettetwerden (*σωθῆναι*) nichts Unmögliches, wohl aber das Sichretten, und darauf kommt es nach dem Zusammenhang hier an. Und was soll *σωθῆναι* auf Gott bezogen (Mk, Lk) heißen?

¹⁾ Keil, Kommentar über das Evangelium des Matthäus 396; H. J. Holtzmann, Die Synoptiker — Die Apostelgeschichte 219; Swete a. a. O. 216; Hahn a. a. O. 429.

²⁾ W. M. L. de Wette a. a. O. 208; Schegg, Evangelium nach Matthäus III 40; Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus 417; Runze a. a. O. 359; B. Weiß, Das Matthäus-Evangelium⁹, 343; Paul a. a. O. 510; J. Weiß in: Die Schriften des Neuen Testaments I 158.

³⁾ Das Evangelium des Matthäus 593.

⁴⁾ H. E. G. Paulus II 763.

⁵⁾ Fritzsche und Ewald (nach Hahn a. a. O. 429); vgl. ferner Baumgarten-Crusius a. a. O. 323; Chajes a. a. O. 56; Menzies a. a. O. 195. Nach Runze (a. a. O. 359 ff.) bezieht sich *παρὰ ἀνθρώποις* auf die logische, *παρὰ θεῷ* aber auf die reale Möglichkeit.

⁶⁾ Hahn a. a. O. 429. ⁷⁾ Gould a. a. O. 194.

⁸⁾ B. Weiß, Das Matthäus-Evangelium⁹ 343; derselbe, Die Evangelien des Markus und Lukas⁹, 165; H. J. Holtzmann, Die Synoptiker — Die Apostelgeschichte 219; Nösgen a. a. O. 135; Hoffmann a. a. O. 420.

⁹⁾ Pfleiderer I², 368.

¹⁰⁾ Inkorrekt paraphrasiert Seeberg (a. a. O. 160): In menschlichem Vermögen liegt es nicht, Rettung zu schaffen, wohl aber kann letztere durch den Gott zustande kommen, bei dem alle Dinge möglich sind.

Darum haben schon ältere Ausleger τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν mit Mt 19, 24 zu verbinden gesucht ¹⁾, und sie hätten es jedenfalls noch viel lieber getan, wenn ihnen nicht das „Kamel“ Schwierigkeiten bereitet hätte.

In neuerer Zeit wollte sich Blaß ²⁾ den Weg damit bahnen, daß er in Mt 19, 25 nach ἐξεπλήσσαντο σφόδρα, als aus Markus und Lukas interpoliert, alles wegließ. Mit diesem Radikalmittel erreicht er zwar, daß die unlogische Frage beseitigt wird, und das dem Matthäus eigentümliche τοῦτο einen ungehemmten Anschluß an Mt 19, 24 erhält, aber der dafür eingetauschte Sinn scheint nicht bloß die Reichen, sondern auch die dort genannten Vierfüßer unserer löblichen Rasse beizuzählen, abgesehen davon, daß eben das Verlassen des Reichtums unter Menschen nichts Unerhörtes ist ³⁾.

J. Weiß ⁴⁾ nahm früher eine isolierte Stellung insofern ein, als er der Meinung war, der Passus παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον κτλ. sei offenbar mit Rücksicht auf reiche Gemeindeglieder, deren Bekehrung und Erwählung zweifellos erschien, eingefügt worden, während Paul ⁵⁾ mit Berufung auf das Hebräerevangelium sowohl in der Antwort Jesu, wie auch in der Frage der Jünger einen späteren Zusatz sieht, um die Herbigkeit des Wortes Jesu zu mildern.

Daß Lukas den Abschnitt vielfach gekürzt hat, wird zugestanden ⁶⁾. Die Abweichungen des Markusevangeliums haben sich im Verlauf unserer Abhandlung des öftern als sekundär erwiesen. Matthäus hat die Stelle am getreuesten bewahrt.

¹⁾ Siehe Origenes, Comment. in Matth. 15: Οὐδὲν δυνατὸν καὶ τὴν κάμηλον εἰσελθεῖν διὰ τοῦ καύματος ἡγάγετος, ἀλλ' οὐ παρὰ ἀνθρώποις δυνατὸν· οὕτως δὲ καὶ τὸν πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, (M, P. Gr. XIII 1312); Paschasius Radbertus, Expos. in Matth. 9 (M, PL. CXX 666). Vgl. auch Schegg, Evangelium nach Matthäus III 40: Er macht, daß ein Reicher gerettet werde, oder, um beim Bilde zu bleiben, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe.

²⁾ Textkritische Bemerkungen zu Matthäus (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie IV 4, Gütersloh 1900, 38); derselbe, Evangelium sec. Matth., Lipsiae 1901, 69. ³⁾ Vgl. oben S. 36.

⁴⁾ Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, 263. ⁵⁾ A. a. O. 511.

⁶⁾ Siehe z. B. Hoffmann a. a. O. 419 f.; Wellhausen, Das Evangelium Lucä, Berlin 1904, 102. Nur Paul (a. a. O. 513 f.) hält Lukas für ursprünglich.

Register.

Abbott 58.
Agricola 8.
Aicher 51.
Albertus Magnus 19 f.
Allen 34, 50, 52.
Ambrosius 14, 26.
Anselm von Laon 19.
Aristophanes 10.
Aucher-Mösinger 23, 27, 37.
Augustin 14, 26, 36, 54.
Bacher 41, 51.
Bachmann 35.
Bar Bahlul 7.
Bardenhewer 6.
Bar Hebraeus 7, 12.
Bar Kepha 12.
Barnard 24, 29, 30, 36, 50.
Bar Salibi 7, 12.
Baumann 33, 54.
Baumgarten-Crusius 55, 59.
Baumstark 7, 12.
Baur 13, 16, 18.
Beidawi 15.
Belser 23.
Benzinger 39.
Bernhardy 10.
Beyschlag 54.
Bischoff 35, 40, 50.
Blaß 11, 44, 45, 54, 56, 57, 60.
Bleek 55.
Bochart 12.
Bolliger 56.
Bonwetsch 8, 42.
Bousset 4, 32, 34, 38.
Briggs 45.
Brockelmann 9.
Buxtorf 12, 41, 44.

Cajetan 17, 43.
Calvin 9.
Canini 17, 41.
Carnegie 1 ff.
Caspari 8, 14, 27, 37.
Castalio 9, 43.
Celsus 42.
Chajes 45, 55, 59.
Chamberlain 28, 38.
Chrysostomus 26, 53, 54.
Clemens von Alexandrien 20, 22, 23,
 24 f., 29, 30, 36, 43, 50, 57.
Cramer 10, 32.
Cremer 50.
Cyrill von Alexandrien 6 f.
Dalman V. 12, 29, 31, 42, 45 f., 47, 50.
Delitzsch 13, 36, 42, 44, 45, 50.
Denk 8.
Desor 17.
Dindorf 10.
Dobschütz 29 f.
Drexel 17.
Drusius 11, 13, 41.
Duval 7, 9.
Ehrhardt 32.
Ephräim der Syrer 23, 27, 37.
Epiphanius 26.
Erasmus von Rotterdam 17, 21.
Eucherius 14, 25.
Eusebius 20, 25.
Euthymius Zigabenus 7.
Ewald 59.
Fastidius 8.
Fraenkel 9, 11, 12.
Freytag 40.
Friedländer 32.

- Friedmann 48 f.
 Fritzsche 59.
 Funk 24.
 Furrer 43.
Gaster 45.
 Geiger 40.
 Gesenius-Buhl 48.
 Gildemeister 16.
 Godet 23, 35, 54.
 Goldschmidt 12.
 Goldzieher 30, 40.
 Gordon 17.
 Gould 39, 43, 58, 59.
 Graß 34.
 Grau 34.
 Gregor der Gr. 14, 26.
 Grimm 4, 32, 34, 38
 Guthe 15.
Hahn 54, 58, 59.
 Hammer-Purgstall 40.
 Handmann 23.
 Harnack 2, 32, 35, 37.
 Hartmann 4, 28, 33.
 Heinrici 31.
 Helmling 42.
 Hench 41.
 Herbst 44.
 Herford 40.
 Herklotz 8, 9, 42.
 Hermann 42.
 Hermas 24.
 Herrmann 33.
 Hertlein 7.
 Heubner 1.
 Hieronymus 20, 21, 26, 36, 37.
 Hilarius von Poitiers 13, 14.
 Hilgenfeld 23, 31.
 Hoffmann 48, 50, 52, 55, 56, 57, 59, 60.
 Hofmann 54, 55, 58.
 Holtzmann H. 4, 29 f., 31, 33, 34, 38,
 42, 52, 59.
 Holtzmann O. 10, 23, 33, 34, 35.
 Hotz-Osterwald 9, 11, 16, 37, 43, 48, 55.
 Hühn 47.
 Hutter 37, 44.
Jacoby 28, 30, 32, 53.
 Jammy 19.
 Jansenius 17, 21.
 Jastrow 12, 49.
 Jona 37, 44, 50.
 Jülicher V, 4, 47.
 Julian 7, 50.
 Juvencus 36.
Kabisch 3, 4.
 Keil 22, 54, 59.
 Keim 4, 34, 40, 53.
 Kirchbach 16.
 Klausner 11.
 Klostermann A. 22, 37, 54, 58.
 Klostermann E. 6, 52, 58.
 Knabenbauer 23, 30, 39, 54, 55, 56.
 Kneib 35, 39.
 Knopf 30.
 Köhler 32, 34.
Laborde 17.
 Lactantius 36.
 Lagarde 8, 22, 29.
 Lange 17, 37, 54.
 Le Moyne 13.
 Lesêtre 39, 40.
 Leusden 12.
 Levy 12, 15, 49.
 Lewy 11, 41.
 Lipsius 27.
 Lipsius-Bonnet 27.
 Loewe-Goetz 8.
 Loisy 33.
 Lowe 49, 51.
Maimonides 21.
 Martianay 20.
 Matthäi 6, 10.
 Menzies 54, 59.
 Merx 23, 30, 31, 39, 40, 50, 56.
 Methodius von Olympus 8.
 Meyer A. 33.
 Meyer H. A. W. 40, 54.
 Migne 20.
 Morin 8, 20.
 Münster 37, 44, 50.
Nathusius 28.
 Naumann 4, 22, 32.
 Neander 54.
 Nestle 6, 7, 10, 22, 31, 40, 44, 48, 50, 58.

- Neumann 6.
 Nikolaus von Lyra 18 f.
 Ninck 32, 35.
 Nippold 16.
 Nösken 55, 58, 59.
 Nugent 17.
Oosterzee 37, 54.
 Origenes 6, 13, 20, 22, 25, 30, 36, 38, 60.
Pape-Sengebusch 11.
 Papias 8.
 Paschasius Radbertus 19, 39, 60.
 Passow 11.
 Paul 4, 23, 25, 54, 55, 59, 60.
 Paulinus von Nola 14.
 Paulsen 28, 32, 38.
 Paulus 15, 54, 59.
 Peabody 3, 32, 34, 35, 37.
 Perles F. 50, 51.
 Perles J. 9.
 Peschel 17.
 Peters 50.
 Pfeiffer-Sommerin 5, 39.
 Pfeleiderer 4, 30, 31, 33, 59.
 Photius 7, 10.
 Plange 13.
 Plato 42.
 Plinius 10.
 Plummer 40, 53, 54.
 Pocock 21.
 Pölzl 32, 38, 54.
 Poloner 16 ff., 20.
 Post 39.
 Prellwitz 10.
 Pseudo-Arnobius 13.
 Pseudo-Theophilus 13.
Rau 32.
 Reichardt 37, 44.
 Renan 30.
 Resch 8, 23, 37, 44, 45, 50, 55.
 Rieger 32, 35, 37.
 Riehm 40, 43.
 Rogge 3, 4, 28, 34, 38, 53, 58.
 Ropes 23.
 Rosegger 33.
 Runze 38, 58, 59.
 Rupert von Deutz 21.
Salvianus 26.
 Sammler 48.
 Schanz 6, 39, 43, 54, 55, 56, 59.
 Schegg 11, 22, 38, 40, 45, 47, 54, 59, 60.
 Schem tob b. Schaphrut 37, 44, 50.
 Schenkel 34, 35, 43, 54.
 Scherrer 20.
 Schmidt 15, 34, 42.
 Schmiedel 30.
 Schnedermann 38.
 Schnehen 33.
 Schönbach 20.
 Schrenck 22, 33, 35, 38, 39.
 Schürer 18, 20, 32.
 Schwartz 25.
 Scrivener 56.
 Seeberg 54, 59.
 Sepp 13, 16.
 Severus 7.
 Sickenberger 23, 36, 37, 53.
 Siegfried 15.
 Sievers 41.
 Smend 51.
 Smith H. P. 40.
 Smith R. P. 9, 13.
 Socin 18, 40.
 Sophocles 11.
 Spanuth 7, 12.
 Stählin 22, 25, 50.
 Stamm 41.
 Stein 32.
 Stoecker 32.
 Strack 48, 49.
 Strauß 32.
 Suidas 10.
 Swete 22, 23, 40, 54, 58, 59.
Tatian 41.
 Theodor 51.
 Theodorus 10.
 Theophylakt 7.
 Thomas von Aquin 19.
 Tilius 44.
 Tischendorf 6, 22, 48, 50, 58.
 Titellius 15.
 Titius 4, 9, 24, 30, 32, 33, 34.
 Titus von Bostra 23, 36, 37, 53.
 Tobler 16.

- Traub 3, 33, 34.
 Tregelles 48, 50, 51, 58.
Ugolini 31.
 Uhlhorn 28, 29.
 Ulfilas 41.
Vigouroux 39.
 Volkmar 15.
Wagenseil 36.
 Wagner 5.
 Walafried Strabo 20.
 Weber F. 31, 35.
 Weber S. 54.
 Weincl 4, 34, 37.
 Weiß B. 4, 23, 34, 52, 55, 56, 58, 59.
 Weiß J. 24, 30, 31, 32, 39, 59, 60.
 Weizsäcker 30, 34.
 Wellhausen V, 31, 42, 44, 50, 52, 53, 56, 58, 60.
 Wendt 30, 34, 35, 54.
 Wernle V, 28, 31.
 Westcott-Hort 22, 23, 48, 50, 51, 58.
 Wette 54, 59.
 Wettstein 6, 13, 39.
 Wetzstein 12, 15, 16 ff., 40, 43.
 Wichelhaus 43, 54.
 Winterstein 38.
 Wohlenberg 20.
 Wünsche 35, 51, 52, 55.
Zahn 6, 13, 28, 34, 38, 40, 42, 46, 47, 54, 59.
 Zöckler 17, 23.

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

Dr. I. B. Heinrich, Prof.: Dogmatische Theologie.

(Fortgeführt vom 7. Bande S. 436 ab durch Dr. C. Gutberlet, päpstl. Hausprälat, Domkapitular u. Prof. der Dogmatik an der theol.-philos. Lehranstalt zu Fulda.)

Bei Abnahme des ganzen Werkes ist jeder Buchhändler in den Stand gesetzt, 20% Nachlaß auf den Preis zu gewähren.

Erster Band: Theologische Erkenntnislehre; insbesondere von den *praeambula fidei* und den *motiva credibilitatis* (Apologetik); von dem Glauben, den Glaubensquellen, der Glaubensregel und dem Glaubensrichter; von der Heiligen Schrift. Zweite Auflage. XVI u. 832 S. 9,20 Mk.

Zweiter Band: Von der Tradition; von dem unfehlbaren kirchlichen Lehr- und Richteramt, insbes. des Papstes und der Konzilien; Glauben und Wissenschaft. 2. Auflage. VIII u. 802 S. 9,20 Mk.

Dritter Band: Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften. Zweite Auflage. VIII u. 864 S. 10 Mk.

Vierter Band: Die Trinitätslehre. 2. Aufl. VIII u. 640 S. 8,60 Mk.

Fünfter Band: Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung. Die Engellehre. Zweite Auflage. VIII u. 824 S. 10 Mk.

Sechster Band: Die Lehre von der Natur, dem Urstande und dem Falle des Menschen. (Christliche Anthropologie.) Zweite Auflage. VIII u. 864 S. 12 Mk.

Siebenter Band: Von den Werken Gottes. XL u. 848 S. 12 Mk.

Achter Band: Von der Gnade, von der Vorherbestimmung; von der Rechtfertigung; von den eingegossenen Tugenden und Gaben des heiligen Geistes. Vom Verdienste. VIII u. 696 S. 12 Mk.

Neunter Band: Von den hl. Sakramenten. Allgemeiner Teil. Die Sakramente d. Taufe, Firmung, hl. Eucharistie. VI u. 898 S. 13,75 Mk.

Zehnter Band, 1. Abt.: Die Sakramente der Buße, Ölung, Priesterweihe und Ehe. 362 S. 5 Mk. — 2. Abt.: Von den letzten Dingen. VIII u. 592 S. 9,25 Mk.

„Das vorstehende Werk entwickelt den Inhalt der kath. Dogmen nach der Erklärung der hl. Väter und der großen Theologen aller Zeiten in einer möglichst klaren, faßlichen Darstellung. Es erstrebt demgemäß vor allem Vollständigkeit in den Materien, keine der Wahrheiten, welche die Väter und großen Theologen der Kirche in den Bereich ihrer Untersuchungen gezogen haben, soll von dem Kreise seiner Betrachtungen ausgeschlossen werden, wie solches seit dem 18. Jahrhundert mit so manchen wichtigen Lehrstücken zum Nachtheile der Wissenschaft und Praxis geschehen ist. Damit verbindet es Gründlichkeit der Beweisführung. Bei jedem Dogma wird zuerst die Lehre von der Kirche nach ihren lehramtlichen Aussprüchen und Entscheidungen festgestellt, sodann mit Sorgfalt der Schriftbeweis geführt, daran anknüpfend die Lehre der Väter und der großen Scholastiker dargelegt. Soweit möglich, werden die wichtigeren Beweisstellen in den Noten wörtlich mitgeteilt.“

Bezug durch alle Buchhandlungen.

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

Dr. Emil Moske: Die Bekehrung des hl. Paulus. Eine

exegetisch-kritische Untersuchung. XII u. 102 S. 2,50 Mk.

Beil. d. Germania. 12/12. 1907. Da die Bekehrung des hl. Paulus, um die heute der Kampf der Meinungen sich dreht, bis jetzt keine zusammenfassende ausführliche Darstellung, welche die verschiedenen Ansichten darüber vorführt, gefunden hat, ist die exegetisch-kritische Untersuchung von M. freudig zu begrüßen. Gute Beherrschung der umfangreichen Literatur, ruhiges sachliches Urteil und solide Beweisführung gereichen der Schrift zur Empfehlung, ihrem Verfasser zur Ehre. P. Rösch, O. Cap.

Theol. Revue. 1908. Nr. 1. Die Textinterpretationen zeigen eine gute Beobachtungsgabe, und man liest die knappen, klaren Erörterungen gerne. Etwas weniger durchsichtig sind die Auseinandersetzungen mit der Visionshypothese. Um so erfreulicher sind wieder die beiden konstruktiven Schlußkapitel, in denen ich Verf. in allem, auch in seiner Abweichung von V. Webers Auffassung von der späteren Erkenntnis der ganzen Heilsbedeutung Christi durch den Apostel, beistimmen kann. H. Cladder S. J.

Dr. Alph. Steinmann: Die Abfassungszeit des Ga-

laterbriefes. Ein Beitrag zur neutestamentlichen

Einleitung u. Zeitgeschichte. 8°. XX u. 200 S. 3,60 Mk.

Bibl. Zeitschrift. 1906. Heft 4. S. 441. „Sowohl in der Gewandtheit, Frische und Klarheit der Darstellung wie in der souveränen Beherrschung der außerordentlich reichen Literatur bekundet St. eine hervorragende methodische Schulung . . . Wenn auch nicht zu erwarten ist, daß im Streite ob Nord- oder Südgalatien die Adresse des Briefes bildet, St. das letzte Wort gesprochen hat, so wird vermutlich die Bestreitung der Identifikation von Apg. 15 u. Gal. 2 kaum mehr Anhänger finden, zumal der Vater der Hypothese auch schon schwankend geworden ist.“ Jos. Sickenberger.

Stimmen aus Maria Laach. 1907. Heft 4. S. 452. „Man wundert sich, wie man je Gal. Kap. 2 mit der Kollektenreise in Verbindung bringen konnte. Das ist zweifellos der Eindruck, den man aus der sorgfältigen Erwägung aller Umstände und der lichtvollen Darlegung der Stschen Schrift gewinnt. Mit folgerichtiger Unerbittlichkeit wird den Gegnern ein Anhaltspunkt nach dem andern entzogen . . .“ Jos. Knabenbauer.

Johann B. Zellinger: Die Dauer der öffentlichen

Wirksamkeit Jesu. IV u. 108 S. 8°. 2 Mk.

Theol. Revue. 1907. Nr. 7. Angesichts dieser erfreulichen Resultate verzichte ich darauf, an einige stilistische und sachliche Unebenheiten (S. 24, S. 95 usw.) den Rezensentenstift zu legen und stehe nicht an, dem jugendlichen Verfasser, der laut Vorwort nur die bescheidene Hoffnung hegt, der umfangreichen Literatur über dieses Thema in dem einen oder andern Punkt ein Kleines beigefügt zu haben, unter allen, die bisher über dieses schwierige Problem geschrieben, die Palme zuzuerkennen. Dausch.

Theol. Literaturblatt. Leipzig. 1907. Nr. 21. Auch diese knappe Inhaltsangabe dürfte zum Beweise dafür ausreichen, daß sich der Verf. redlich bemüht hat, das große Problem zu bewältigen. Auch ist ihm die Lösung der nächsten Aufgabe, die er sich gesetzt hatte, die Widerlegung der van Bebberschen Aufstellungen, unzweifelhaft völlig gelungen. Juncker.

Bezug durch alle Buchhandlungen.

BS2575 .A5

Aicher, Georg.
Kamel und Nadelohr : eine kritisch-exeg

14463

BS Aicher, Georg.
2575 Kamel und Nadelohr; eine kritisch-exegetische
A5 Studie über Mt 19, 24 und Parallelen. Münster
i.W., Aschendorff, 1908.
vi, 64p. 25cm. (Neutestamentliche
Abhandlungen, Bd.1, Heft 5)

Includes bibliographical references and index.

1. Bible. N.T. Matthew XIX, 24--Criticism,
interpretation, etc. 2. Jesus Christ--Words.
I. Title. II. Series.

CCSC/mmb

